U d'/of OTTAWA
39003001731743

640-1H-34
370

L'Évangile selon Marc

DU MÊME AUTEUR

Histoire du Canon de l'Ancien Testament (1890), 1 vol. in-8, 260 pages..... 5 fr.

Histoire du Canon du Nouveau Testament (1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages..... 15 fr.

Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament (1892-1893), 2 vol. in-8..... *Épuisé.*

Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901), 1 vol. gr. in-8, XIX-212 pages..... *Épuisé.*

Études bibliques, troisième édition (1903), 1 vol. in-8, 240 pages..... 3 fr.

Les Évangiles synoptiques (1907-1908), 2 vol. gr. in-8, 1.014 et 818 pages..... 30 fr.

Le quatrième Évangile (1903), 1 vol. gr. in-8, 960 pages. *Épuisé.*

L'Évangile et l'Église, quatrième édition (1908), 1 vol. in-12, XXXIV-280 pages..... 3 fr.

Autour d'un petit livre, deuxième édition (1904), 1 vol. in-12, XXXIV-300 pages..... *Épuisé.*

Simples réflexions sur le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu* et sur l'Encyclique *Pascendi dominici gregis*, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 307 pages..... 3 fr.

Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents (1908), 1 vol. in-12, 295 pages... 3 fr.

La Religion d'Israël, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 297 pages..... 3 fr.

Leçons d'ouverture du cours d'Histoire des religions au Collège de France (1909), in-12, 43 pages..... 0 75

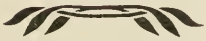
Jésus et la Tradition évangélique (1910), 1 vol. in-12, 288 pages..... 3 fr.

A propos d'histoire des religions (1911), 1 vol. in-12, 326 pages..... 3 fr.

ALFRED LOISY

○ ○ ○ ○

L'Évangile selon Marc



PARIS
ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR
62, RUE DES ÉCOLES (Ve)

1912

Universitas
BIBLIOTHECA
Ottaviensis

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/lvangileselonm00lois

INTRODUCTION

Le présent commentaire est, pour une bonne partie, extrait d'un ouvrage plus considérable [1] où l'on a interprété ensemble les trois premiers Évangiles, afin d'analyser leur rapport mutuel. Cette étude comparée avait sa raison d'être, mais il peut être utile aussi d'examiner chaque Évangile à part, pour en mieux pénétrer le caractère propre. Du reste, on ne se propose pas ici d'écrire un livre d'érudition sur le second Évangile : assez de gros volumes existent sur le sujet. On a essayé seulement de projeter quelque lumière sur les questions importantes : caractère, origine, objet de la composition, en les traitant d'un point de vue purement critique et historique, sans autre préoccupation que celle d'exposer clairement l'état des problèmes, ce qui paraît être le sens des textes et la vérité des choses.

1. *Les Évangiles synoptiques*, deux volumes gr. in-8°, 1907 et 1908.

I

C'est, à vrai dire, une œuvre singulière que le petit écrit désigné dans la tradition chrétienne sous le nom d'Évangile selon Marc. Légende religieuse, légende merveilleuse, mais, à y bien regarder, légende fort pauvre de matériaux, et de plus, fort mal construite : quelques anecdotes mal liées, quelques brèves sentences ; et quand le discours est un peu plus long, c'est une compilation qui s'adapte mal aux circonstances indiquées.

D'abord, nul cadre historique ni chronologique : la scène est en Judée, mais c'est seulement au cours du livre que le nom d'un Hérode et, à la fin, celui de Ponce Pilate permettent de fixer approximativement le temps où ont dû se passer les faits qu'on raconte. Et les faits se présentent comme il suit.

Jean dit le Baptiseur prêchait et donnait un baptême de repentir pour la rémission des péchés ; il disait qu'un plus puissant que lui baptiserait bientôt les hommes dans le Saint-Esprit (I, 1-8). En effet, Jésus vient de Nazareth se faire baptiser par Jean dans le Jourdain : en sortant de l'eau, il voit descendre sur lui

le Saint-Esprit en forme de colombe, tandis que, du haut du ciel, Dieu l'appelle son fils (I, 9-11); après quoi, l'Esprit le pousse au désert, où, pendant quarante jours, il est tenté par Satan et servi par les anges (I, 12-13). Jean ayant été emprisonné, Jésus retourne en Galilée, annonçant que le règne de Dieu est proche (I, 14-15); près de la mer de Galilée, il recrute quatre disciples (I, 16-20); il prêche dans la synagogue de Capharnaüm; un fou, — l'évangéliste dit : « un homme en esprit impur », — le salue « saint de Dieu », c'est-à-dire Messie envoyé d'en haut (I, 21-28); Jésus fait taire le démon de cet homme et le chasse. Il guérit la belle-mère de son disciple Simon, qui avait la fièvre (I, 29-31); il guérit beaucoup de malades qu'on lui amène (I, 32-39); il guérit un lépreux (I, 40-45); il guérit aussi un paralytique (II, 1-12), mais pour montrer que « le Fils de l'homme » a le pouvoir de remettre les péchés. Le « Fils de l'homme », c'est lui en tant que Christ envoyé de Dieu sur la terre pour sauver les hommes par sa mort. Il prend pour disciple un collecteur d'impôts (II, 13-14), sorte de gens mal famés chez les Juifs. A ce propos, vient une série de petites anecdotes qui servent à montrer comment Jésus a soulevé contre lui la haine des Juifs pieux de son temps, les pharisiens; dans chaque anecdote, un mot in-

cisif justifie la conduite du Christ en ce qui regarde la fréquentation des pécheurs (II, 15-17), la négligence du jeûne (II, 18-22), l'absence de scrupules dans l'observation du sabbat (II, 23-III, 6). La conclusion, mal préparée, est que les pharisiens complotent de faire mourir le novateur (III, 6) ; mais il est encore trop tôt d'amener le récit de la passion, et l'évangéliste passe à un autre sujet.

Jésus, au bord du lac de Tibériade, guérit toutes sortes de malades, qu'on lui apporte de toute la Palestine, et les démons ne se lassent pas de le proclamer « Fils de Dieu » (III, 7-12) ; il se rend à la montagne et s'associe les Douze, ceux que la tradition connaît sous le nom d'apôtres : il avait l'intention de les envoyer prêcher et chasser les démons (III, 13-19). Revenu à Capharnaüm, il prêche dans une maison : ses parents veulent le ramener chez eux, disant qu'il est hors de sens (III, 20-21) ; les scribes, les docteurs venus de Jérusalem disent, de leur côté, que ce grand expulseur de démons est lui-même possédé du grand démon Beelzéboul ; avec beaucoup d'à-propos, Jésus répond que le diable ne se chasserait pas lui-même (III, 22-30) ; et quand on l'avertit de la présence des siens qui le réclament, il déclare n'avoir d'autres parents que ceux qui obéissent à Dieu (III, 31-35).

Il revient près de la mer, et, assis dans une barque, il dit des paraboles au peuple groupé sur le rivage, notamment la parabole du Semeur qui s'en va semer son grain (III, 1-9). Pourquoi parle-t-il ainsi en paraboles? C'est, explique-t-il à ses disciples, pour qu'on ne le comprenne pas: le mystère du règne de Dieu n'est que pour les croyants; aux gens du dehors on le dérobe sous le voile des paraboles (IV, 11-12). Mais les disciples eux-mêmes n'ont pas compris, et Jésus leur commente le Semeur (IV, 13-34). Puis la perspective change, et l'évangéliste accumule l'un sur l'autre quelques récits plus développés de miracles. Le soir du jour où il a prononcé le discours des paraboles, Jésus, qui était sur la rive occidentale du lac, s'embarque pour la rive orientale : une tempête éclate, qu'il apaise en imposant silence aux vents et aux flots (IV, 35-41), comme il faisait pour les fous possédés; il aborde au pays des Géraséniens, chasse d'un démoniaque une légion de démons qui, entrant dans un troupeau de porcs, vont avec eux tomber dans le lac (V, 1-20); revenu à l'autre bord, il ressuscite la fille d'un certain Jaïr, qui était morte depuis quelques instants (V, 21-43). Il se rend ensuite à Nazareth, où on le reçoit mal, il n'y peut faire de miracles et s'en va ailleurs (VI, 1-6); il envoie les Douze prêcher

eux-mêmes; ainsi font-ils, chassant aussi les démons et guérissant les malades (VI, 7-13). Alors Hérode entend parler de Jésus et se demande s'il ne serait pas Jean-Baptiste ressuscité; sur quoi l'évangéliste raconte dans le détail la mort de Jean-Baptiste (VI, 14-29).

Les apôtres revenus, Jésus s'embarque avec eux vers un lieu désert; la foule les y précède; Jésus l'instruit et, le soir venu, avec cinq pains et deux poissons, il nourrit cinq mille hommes, qui laissent ensuite douze corbeilles de restes (VI, 30-44); il oblige les disciples à remonter dans la barque, et vers la fin de la nuit il les rejoint en marchant sur l'eau, « ce dont ils furent stupéfaits », dit le narrateur, « car ils n'avaient rien compris aux pains » multipiés (VI, 45-52). On aborde au pays de Gennésareth : nombreux miracles sur le passage de Jésus (VI, 53-56). Surgissent des pharisiens qui lui demandent pourquoi ses disciples ne se lavent pas les mains avant de manger : ils s'attirent une verte réplique, suivie d'une explication aux disciples sur les choses qui souillent réellement l'homme (VII, 1-23). Jésus s'en va du côté de Tyr et de Sidon et soulage à distance une jeune fille possédée, dont la mère, bien que païenne, avait sollicité la guérison (VII, 24-30); il revient vers la mer de Galilée, en Décapole, et

guérit un sourd-muet (VII, 31-37) ; « en ce temps-là », nouvelle affluence de foule, nouvelle multiplication de pains, sept pains fournissant la nourriture de quatre mille hommes, plus sept corbeilles de restes (VIII, 1-9). Nouvelle traversée : des pharisiens se présentent demandant à Jésus d'autoriser sa mission par un signe dans le ciel ; Jésus refuse (VIII, 10-13). Un mot qu'il dit sur « le levain des pharisiens », qu'il faut éviter, entre mal dans l'esprit des disciples ; Jésus les interroge au sujet des deux multiplications de pains et constate qu'ils n'y ont rien compris (VIII, 14-21). Il vient à Bethsaïde et guérit un aveugle (VIII, 22-26). Il va près de Césarée de Philippe et demande à ses disciples ce qu'ils pensent de lui : « Tu es le Christ », dit Pierre (VIII, 27-29) ; alors Jésus leur enjoint de ne le point répéter et leur apprend que le Fils de l'homme doit être mis à mort et ressusciter après trois jours (VIII, 30-31) ; Pierre proteste et se fait reprendre durement (VIII, 32-33) ; Jésus ajoute que la croix n'est pas seulement la loi du Christ, mais celle de ses fidèles (VIII, 34-38) ; du reste, le règne de Dieu arrivera bientôt, avant que la génération présente ait disparu (IX, 1). Six jours après, a lieu sur une montagne le miracle de la transfiguration (IX, 2-13) ; en descendant, Jésus guérit un épileptique (IX, 14-29),

— l'évangéliste dit qu'il chasse un démon muet; — il traverse incognito la Galilée et prédit une seconde fois sa mort et sa résurrection aux disciples, qui ne comprennent pas (IX, 30-32). Arrivé à Capharnaüm, il leur fait une instruction sur divers sujets concernant la charité mutuelle (IX, 33-50). Il part pour la Judée et la Pérée; des pharisiens l'interrogent sur la question du divorce, et il réprouve cette pratique (X, 1-12); il bénit de petits enfants qu'on lui amène, et dit que le royaume de Dieu est pour ceux qui leur ressemblent (X, 13-16); un riche l'interroge sur les conditions du salut et se retire quand Jésus lui conseille de donner tous ses biens aux pauvres (X, 17-22); le Christ déclare qu'il est difficile aux riches d'être sauvés et instruit les disciples de la récompense qui les attend en ce monde et en l'autre (X, 29-31). Il prend décidément le chemin de Jérusalem et, pour la troisième fois, annonce sa mort prochaine et sa résurrection après trois jours (X, 32-34); comme s'ils n'en avaient rien entendu, deux des disciples, Jacques et Jean, lui demandent pour eux-mêmes les deux premiers trônes qui seront à droite et à gauche du sien dans le royaume de Dieu; et Jésus de leur dire qu'ils auront un sort pareil à celui qui l'attend, mais que, quant aux trônes, il ne peut les leur attribuer (X, 35-41);

les disciples de l'Évangile doivent imiter le « Fils de l'homme », qui « est venu pour servir et pour donner sa vie en rançon de plusieurs » (XI, 42-45). On arrive à Jéricho, et là Jésus guérit un aveugle qui l'avait salué « fils de David » (X, 46-52).

C'est dans cette confusion que les commentateurs s'efforcent encore maintenant de trouver une suite, un exposé méthodique de la carrière du Christ, voire des indications sur l'origine et le développement de sa conscience messianique, comme s'il n'était pas de toute évidence, à une première lecture et avant examen plus approfondi, que tout cet amalgame de miracles et d'instructions n'est qu'un entassement de souvenirs — si ce sont toujours des souvenirs — dont le groupement n'est pas gouverné par un principe rigoureux d'histoire ou de logique, mais par de simples analogies ou par des circonstances de rédaction qu'il importerait de déterminer. Et si, dans la dernière partie de l'Évangile, dans les récits de la prédication à Jérusalem et de la passion, un cadre chronologique paraît avoir été rigoureusement tracé, il ne semble pas que la matière historique ait fourni le cadre, mais que cette matière, historique ou non, ait été distribuée plus ou moins heureusement dans le cadre conçu pour elle.

Le Christ arrive enfin à Jérusalem. Avant d'y entrer, il envoie chercher un âne au bourg voisin, pour que son cortège puisse l'acclamer Messie à l'endroit où il se trouve, sur le mont des Oliviers (XI, 1-10) ; il pénètre ensuite dans la ville, observe ce qui se passe dans le temple et revient avec les Douze à Béthanie : premier jour (XI, 11). Le lendemain matin, se rendant à Jérusalem, il maudit un figuier qui n'avait pas de figues et qui, vu la saison, n'en pouvait avoir (XI, 12-14) ; puis il vient chasser les vendeurs du temple, et s'en va le soir, comme la veille (XI, 15-19) : second jour. Le jour suivant, les disciples remarquent, en passant, que le figuier maudit est tout entier desséché ; à ce propos, Jésus leur explique la puissance de la foi et de la prière (XI, 20-26) ; venu au temple, il se dérobe habilement à la question que lui posent les prêtres touchant la mission qu'il s'attribue (XI, 27-33) ; il prononce la parabole des Vignerons meurtriers, contre les prêtres qui entendent, qui même comprennent, et qui n'osent pas le faire arrêter (XII, 1-12) ; il répond à la question que les pharisiens lui adressent touchant le tribut de César (XII, 13-17) ; il répond à la difficulté que les sadducéens lui suggèrent à propos de la résurrection (XII, 18-27) ; il répond au problème qu'un scribe lui soumet touchant le plus grand

commandement de la Loi (XII, 28-34); il s'explique de lui-même sur ce que les scribes enseignent au sujet du Messie, qui devait être, selon eux, fils de David (XII, 35-37) ; il parle au peuple contre les pharisiens (XII, 38-40) ; il loue devant ses disciples la veuve qui a mis son liard dans le tronc du temple (XII, 41-44) ; en sortant du lieu saint, il annonce aux mêmes disciples que le temple sera détruit (XIII, 1-2) ; arrivé sur la montagne des Oliviers, il adresse à ses quatre premiers compagnons seuls le plus long discours qu'il y ait dans tout l'Évangile, le discours sur la fin du monde (XIII, 3-37) : troisième jour, assurément bien rempli, et même surchargé. L'évangéliste observe alors qu'on est à deux jours de la pâque, ce qui paraît devoir s'entendre de la veille même du jour où on immolait l'agneau pascal ; ce soir-là, pendant que les prêtres et les scribes complotent sa mort (XIV, 1-2) et se concertent avec le traître Judas (XIV, 10-11), Jésus prend son repas à Béthanie chez Simon le Lépreux, et une femme répand sur sa tête une fiole de parfum (XIV, 3-9). Le jour où on tuait l'agneau, sans doute le quatrième du séjour à Jérusalem, les disciples préparent ce qu'il faut pour la pâque (XIV, 12-16) ; le soir, Jésus vient en ville avec les Douze pour le festin ; une fois à table, il

annonce la trahison de Judas (XIV, 17-21); il rend grâces sur le pain et le vin et prononce les paroles qui instituent la cène chrétienne (XIV, 22-25); il sort pour aller au mont des Oliviers, et, chemin faisant, il prédit la fuite de ses disciples et le reniement de Pierre (XIV, 26-31). Le repas a rempli le premier quart de la nuit pascale; la prière de Gethsémani (XIV, 32-42) et l'arrestation du Christ (XIV, 43-50) remplissent la seconde; — au récit de l'arrestation se rattache l'incident bizarre de ce jeune homme enveloppé d'un drap, qui suivait Jésus, et qui s'enfuit nu quand on veut le prendre (XIV, 51-52); — la troisième partie est remplie par le procès de Jésus devant le sanhédrin (XIV, 53, 55-65) et par le reniement de Pierre (XIV, 54, 66-72); à la quatrième partie se rattache la préparation du procès devant Pilate (XV, 1). Le matin du cinquième jour, jugement du Christ par Pilate et incident de Barabbas (XV, 2-20); dans la seconde partie de la matinée, crucifiement, avec les détails du portement de la croix par Simon le Cyrénéen, du vin aromatisé que Jésus refuse, du partage des vêtements, de l'inscription, des deux voleurs, des insultes adressées au Christ en croix (XV, 21-32); de midi à trois heures, ténèbres, agonie de Jésus (XV, 33); à trois heures,

plainte du Christ expirant, sa mort, rupture du voile sacré dans le temple, cri d'admiration du centurion (xv, 34-39) ; le soir, sépulture de Jésus par les soins de Joseph d'Arimathie, que suivent les femmes galiléennes (xv, 40-47). Alors on apprend que le jour de la passion était un vendredi. Le sabbat se passe ; le dimanche matin, les femmes galiléennes arrivent au tombeau lorsque le soleil est déjà levé : le tombeau est vide, et un ange leur dit que Jésus ressuscité attend ses disciples en Galilée ; les femmes s'enfuient et, dans leur frayeur, ne disent rien à personne de ce qu'elles ont vu (xvi, 1-8). C'est sur ce trait, peut-être le plus étrange d'un livre qui en contient plusieurs du même genre, que se termine le texte authentique du second Évangile. Une sorte de semaine sainte a été esquissée, qui commence le lundi d'avant la pâque juive, par l'arrivée de Jésus à Jérusalem, et qui s'achève le dimanche suivant par sa résurrection.

II

Antérieure aux Évangiles de Matthieu et de Luc, la rédaction de Marc ne peut être contrôlée comme ceux-ci par la comparaison d'une

source plus ancienne, conservée jusqu'à nous. Mais des probabilités de même ordre que celles qui font admettre pour Matthieu et pour Luc une source commune autre que Marc invitent à supposer aussi derrière Marc certains documents écrits, et d'abord cette source même, que le rédacteur du second Évangile a exploitée avec plus de réserve pour ce qui est de la quantité des matériaux empruntés, mais avec non moins de liberté quant à la façon de les utiliser. A défaut d'indices fournis par le rapport de textes parallèles, les incohérences de la composition et la correspondance de parties actuellement disjointes peuvent offrir une base suffisante aux conjectures critiques. Dans une œuvre aussi peu littéraire, le manque de cohésion n'est pas une preuve de rédaction multiple. Mais l'incohérence qu'on pourrait appeler positive, le désaccord entre morceaux juxtaposés qui procèdent de courants d'idées très différents, l'accumulation de données disparates qui se laissent reconstituer en groupes homogènes, caractérisés chacun par une aspiration distincte, les doubles emplois peuvent attester, ici comme ailleurs, la combinaison des traditions ou celle des sources écrites et la complexité du travail rédactionnel.

Il ne paraît aucunement douteux que le se-

cond Évangile est tout autre chose qu'un recueil mal agencé de traditions orales qu'un écrivain populaire aurait couchées pour la première fois par écrit ; c'est une composition qui a été d'abord ébauchée, puis reprise et complétée, et non par une seule main. On remarque de menues gloses, par exemple ce qui est dit des souffrances du Fils de l'homme, à l'endroit où le Christ explique aux disciples qu'Élie est déjà venu (IX, 12-13), ou bien la promesse que Jésus fait à ses apôtres, après leur avoir prédit qu'ils seront dispersés, de les attendre en Galilée quand il sera ressuscité (XIV, 28). Ce sont des surcharges manifestes, insérées dans un discours déjà écrit. Mais on découvre des additions beaucoup plus considérables et non moins évidentes. La dispute avec les scribes à propos de Beelzeboul (III, 22-30) s'intercale par une coupure violente dans l'anecdote relative aux parents de Jésus, qui viennent le chercher parce qu'ils le croient hors de raison (III, 20-21, 31-35). Le procès du Christ devant le grand-prêtre (XIV, 55-65) est intercalé de la même manière dans le récit du reniement de Pierre (XIV, 54, 66-72). Ce ne sont pas là gaucheries d'un narrateur maladroit qui entrecouperait à plaisir ses descriptions, mais entailles pratiquées dans des morceaux d'abord

équilibrés, à seule fin d'introduire des suppléments jugés importants par un autre rédacteur, aussi médiocrement pourvu de goût littéraire que peu soucieux d'exactitude historique. Le cas le plus curieux en ce genre est peut-être celui du discours des paraboles (IV, 1-34) : entre les paraboles qui constituaient le discours dans la première rédaction, l'on a inséré d'abord un aparté de Jésus avec les disciples pour l'explication de la parabole du Semeur (IV, 10, 13-20); puis entre la demande d'explication et le commentaire du Semeur on a placé une réflexion sur le but général des paraboles (IV, 11-12), si bien que trois étapes de la composition sont marquées dans le texte définitif.

Tous ces suppléments servent une intention de ceux qui les ont rédigés, soit qu'on les ait empruntés à une source écrite, ou bien à une tradition orale, ou qu'on les ait créés de toutes pièces. Par exemple, les trois prophéties détaillées de la passion et de la résurrection (VIII, 31 ; IX, 31 ; X, 32-34) ont été systématiquement ajoutées par un rédacteur qui voulait que Jésus n'eût pas été surpris par sa destinée, mais qu'il eût lui-même décrit d'avance tout ce qui devait lui arriver. Quelles qu'aient pu être à cet égard les prévisions du Christ, ce qu'en dit

l'évangéliste est calqué sur les faits accomplis, et l'on sait d'ailleurs que les disciples ne s'attendaient ni à la mort, ni à la résurrection de Jésus. Le même rédacteur a soin de prêter aux disciples, devant ces prédictions, une attitude équivoque ou une complète inintelligence. Cet aveuglement des disciples n'est pas conçu moins systématiquement que les prédictions auxquelles il est coordonné, et l'on peut dire que l'inintelligence des apôtres galiléens est une thèse du rédacteur dont il s'agit. Mais celui qui d'abord a montré Pierre proclamant que Jésus est le Christ (VIII, 27-29) ne se proposait certainement pas de prouver que l'apôtre se faisait une idée fausse touchant la vocation de son maître. Le rédacteur des prophéties de la passion et de la résurrection avait devant lui ce récit de la confession messianique, et il le trouvait défectueux, parce qu'on n'y prévoyait pas la mort du Christ, et qu'on y donnait trop de relief aux disciples qui avaient d'abord salué Jésus Messie ; il l'a complété par une prédiction qui sauvait la prescience de Jésus, puis par le blâme infligé à Pierre, qui veut empêcher le Christ de mourir, enfin par des considérations sur le devoir de suivre le Christ dans son sacrifice (VIII, 31-38). Toutefois il a laissé subsister, en la modifiant sans doute quelque peu, la parole

qui, dans la source, formait la suite naturelle de la confession de Pierre. A la déclaration : « Tu es le Christ », Jésus répondait en manière de confirmation (IX, 1) : « Ceux qui sont ici présents verront l'avènement du règne de Dieu ». L'Évangile prêché par Jésus avait pour perspective l'avènement prochain du royaume céleste, du Messie dans sa gloire, et cette perspective était gardée dans la source de Marc ; mais la mort de Jésus, la foi à la résurrection, la prédication apostolique, les premières persécutions étaient intervenues, et la donnée primitive se trouvait de moins en moins d'accord avec les faits. C'est pour parer à cet inconvénient que, non seulement après la confession de Pierre, mais un peu partout, le rapport de la prédication de Jésus avec la manifestation glorieuse du Messie, avec la *parousie*, se relâche, et que l'on fait prévoir à Jésus sa propre mort et la fondation de l'Église. Si les apôtres galiléens sont taxés d'une intelligence absolument invraisemblable, ce n'est pas pour avoir méconnu le sens de prophéties qu'ils n'ont jamais entendues, c'est parce qu'ils ont été lents à comprendre — s'ils l'ont jamais compris, — que la mort de Jésus était la condition même du salut universel qui devait être ensuite procuré par la prédication de cette mort salutaire

dans le monde entier. Ils avaient attendu, ils attendaient encore l'avènement du Messie promis à Israël. Le Christ qu'ils n'ont pas compris n'est pas Jésus, qui les a eus pour disciples, mais le Christ de Paul, l'être céleste qui, pour sauver les hommes, a pris la forme de l'homme, du serviteur, et s'est fait obéissant jusqu'à la mort de la croix.

La préoccupation de relever le ministère de Jésus par des miracles et des prédictions, celle de justifier ou d'autoriser la doctrine générale et l'action de Paul, ou, si l'on veut, le christianisme paulinien, sont les facteurs qui ont contribué à l'enrichissement de l'humble notice ou avaient été consignés originairement les faits essentiels de la prédication galiléenne et la tentative messianique sur Jérusalem, avec son dénouement au Golgotha.

Ce document devait contenir la vocation des premiers disciples (I, 16-20); les incidents du premier sabbat à Capharnaüm (I, 21-39), sauf peut-être l'affaire du démoniaque et ce qui regarde les possédés; peut-être l'histoire du lépreux (I, 40-44); le fond de l'histoire du paralytique (II, 1-5*a*, 11-12); la vocation de Lévi (II, 13-14), les paroles concernant la fréquentation des pécheurs (II, 16-17) et le jeûne (II, 18-22); le fond des histoires concernant

le sabbat (II, 23-27 ; III, 1-5) ; la démarche des parents de Jésus (III, 20-21, 31-35) ; les paraboles du Semeur et de la Semence (IV, 1-9, 26-29, 33) ; probablement le récit de la prédication à Nazareth (VI, 1-6) et le préambule de la première multiplication des pains (VI, 32-34) ; peut-être les indications générales concernant le passage en Gennésareth (VI, 53-56) et le voyage au pays de Tyr (VII, 24) ; la confession de Pierre (VIII, 27-29) avec la promesse de la parousie prochaine (IX, 1) et la réflexion sur le retour d'Élie (IX, 11, 12*a*, 13) ; peut-être les indications concernant la traversée de la Galilée (IX, 30), le passage à Capharnaüm (IX, 33*a*), le départ pour la Judée (X, 1) ; l'anecdote des enfants amenés pour la bénédiction (X, 13-16) ; celle du jeune homme riche (X, 17-23, 25) ; la marche vers Jérusalem (X, 32*a*) ; l'expulsion des vendeurs (XI, 15-17) ; la question des prêtres touchant le pouvoir que Jésus s'attribue (XI, 27-33) ; la question des pharisiens sur l'impôt (XII, 13-17) ; probablement aussi celle des sadducéens sur la résurrection (XII, 18-27), et la question du grand précepte (XII, 28-31) ; la parole sur la filiation davidique du Christ (XII, 35-37) ; le fond des récits concernant la trahison de Judas (XIV, 1-2, 10-11), la dernière cène (XIV, 22*a*,

23-25), la veillée de Gethsémani et l'arrestation du Christ (XIV, 32-35, 41*a*, 43-47, 50), le reniement de Pierre (XIV, 53*a*, 54, 66-71), le jugement de Jésus par Pilate (XV, 1-5), le crucifiement et la mort (XV, 21-22, 24*a*, 26-27, 29-30, 32*b*, 37). Ces fragments ne donnent pas une suite régulière ; mais il est à croire que, si la notice primitive a reçu de nombreux compléments, ce n'a pas été sans subir beaucoup de retouches et même certaines suppressions.

Le groupe de miracles qui suit le discours des paraboles paraît avoir été introduit après coup dans la relation primitive, et peut-être d'après une autre source : apaisement de la tempête (IV, 35-41) ; possédé de Gérasa (V, 1-20) ; résurrection de la fille de Jaïr et guérison de l'hémorroïsse (V, 21-43). Ces miracles sont racontés pour eux-mêmes, et avec une certaine complaisance ; les récits sont très vivants, mais de la vie que leur donne le narrateur plutôt que par l'abondance et la précision de souvenirs réels. Ils font valoir simplement la puissance miraculeuse du Christ, et l'on ne saurait prouver qu'ils ne sont pas la représentation légendaire d'incidents qui se sont produits au cours du ministère galiléen. La guérison de l'enfant épileptique (IX, 14-27), au moins pour le principal, et celle de l'aveugle de Jéricho

(x, 46-56) se présentent dans les mêmes conditions. On est tenté d'y joindre le récit de la mort de Jean-Baptiste (vi, 14, 17-29) ; la première multiplication des pains (vi, 35-44), quoique ce miracle semble avoir eu dès l'origine une portée symbolique ; la transfiguration du Christ (ix, 2-8), sauf retouche du dernier rédacteur ; enfin le triomphe messianique sur la montagne des Oliviers (xi, 1-10), la parabole des Vignerons meurtriers (xii, 1-11), l'encadrement du dernier repas, avec les prédictions de trahison, de désertion, de reniement (xiv, 12-19, 26-27, 29-31). Mais le caractère secondaire de ces récits paraît beaucoup plus assuré que leur attribution au rédacteur des légendes relatives aux grands miracles ; surtout ils ont moins de chance que celles-ci de correspondre à une réalité. Sous la même réserve, on peut ranger dans cette catégorie les discours de Jésus à la troupe qui est venue pour l'arrêter (xiv, 48-49), l'incident du jeune homme qui s'enfuit nu des mains des satellites (xiv, 51-52), le procès de Jésus devant Caïphe (xiv, 53*b*, 55-65), l'incident de Barabbas (xv, 6-15*a*) et la scène de dérision dans le prétoire (xv, 16-20), la présentation du vin aromatisé (xv, 23), le partage des vêtements (xv, 24*b*), les injures des prêtres (xv, 31-32), la rupture du voile

sacré dans le temple (xv, 37), enfin la sépulture de Jésus par Joseph d'Arimathie et la découverte du tombeau vide par les femmes galiléennes. Mais ce dernier récit appartient plutôt à la rédaction finale de l'Évangile ; et les autres, s'ils sont plus anciens, ne sont pas mieux garantis.

Il serait bien risqué d'attribuer à la même main tous les fragments qui n'ont pas été mentionnés dans les deux séries précédentes. Du moins convient-il de distinguer, pour ce qui est de l'origine et de la valeur des morceaux, les compléments qui ont été tirés du recueil des discours du Seigneur, et ceux qui procèdent de la fiction légendaire et tendancieuse.

Le recueil de discours contenait un résumé de la prédication de Jean et un récit de la tentation du Christ, peut-être la mention du baptême : la relation de Marc, artificiellement reliée aux débuts du ministère galiléen, peut procéder de cette source ; mais le préambule (i, 1-3) est encore surajouté aux récits (i, 4-15). A la même source ont été empruntés plus ou moins librement la dispute avec les pharisiens au sujet de Beelzeboul (iii, 22-30) ; la parabole du Sénevé, et d'autres sentences insérées dans le discours des paraboles (iv, 21-25, 30-32) ; le sommaire des instructions données aux apôtres pour leur mission (vi, 7-11) ; probablement la

parole sur ce qui souille l'homme, à propos de l'ablution des mains (VII, 2, 5, 9-12, 14-15); la réponse aux demandeurs de signes (VIII, 11-12); le mot sur le levain des pharisiens (VIII, 15); la leçon du renoncement (VIII, 35, 38), après la confession de Pierre; les instructions qui ont été rattachées au dernier séjour à Capharnaüm (IX, 35, 37, 41-47, 50); la réprobation du divorce (X, 1-12); la leçon du service apostolique (X, 42-44); l'instruction sur la foi et la prière, après le miracle du figuier desséché (XI, 22-25); l'abrégé de discours contre les pharisiens (XII, 38-39); enfin certaines parties du discours apocalyptique (XIII, 9, 11, 21, 32, 33-36), le fond même du discours (XIII, 7-8, 12-20, 24-27, 30-31) ayant été fourni par une source indépendante, petite apocalypse qui pourrait être d'origine juive.

Semblent devoir être considérés comme des éléments rédactionnels que ne supporte aucune tradition précise, les deux tableaux vagues de guérisons nombreuses au bord de la mer (III, 7-12) et de la vocation des douze apôtres sur la montagne (III, 13-19); l'explication de la parabole du Semeur (IV, 10, 13-20); la mission des Douze (VI, 7, 12-13); le commentaire de la dispute sur l'ablution des mains (VII, 1, 3-4, 6-8, 13, 17-23); peut-être l'histoire de la Cana-

néenne (VII, 24-30) ; la guérison du sourd de la Décapole (VII, 31-37) ; la guérison de l'aveugle de Bethsaïde (VIII, 22-26) ; la promesse que fait le Christ à ceux qui ont tout quitté pour le suivre (X, 28-30) ; la chronologie détaillée de la grande semaine, avec certains récits qui y sont coordonnés, la première visite au temple (XI, 11), la malédiction du figuier (XI, 12-14), la constatation de l'effet qui en est résulté (XI, 20-25), le repas de l'onction, avec son commentaire symbolique (XIV, 3-9), le miracle des ténèbres (XV, 33), le cri de détresse de Jésus mourant et la présentation du vinaigre (XV, 34-36) ; probablement le récit de la sépulture et celui de la découverte du tombeau vide.

A la même catégorie de suppléments rédactionnels appartiennent les passages qui font valoir la dignité du Christ Fils de l'homme, sa mission terrestre et l'incapacité des apôtres galiléens devant le mystère du salut. On y peut rattacher, dans leur forme spéciale, le récit du baptême (I, 10-11) et celui de la tentation (I, 12-13) ; ce qui, dans l'histoire du paralytique, est dit touchant le pouvoir qu'a le Fils de l'homme de remettre les péchés (II, 5*b*-10) ; ce qui est dit du même Fils de l'homme « maître du sabbat » (II, 28) ; la thèse de l'endurcissement des Juifs par le moyen des paraboles

(IV, 11-12) ; le miracle du Christ marchant sur les eaux (VI, 46-52) ; la seconde multiplication des pains (VIII, 1-10) et la remarque sur les deux multiplications, à propos du levain des pharisiens (VIII, 14-21) ; les trois prophéties de la passion avec leurs annexes (VIII, 31-33, et la leçon du renoncement, 34-38 ; IX, 31-32, avec la querelle des disciples, 33-37, et l'anecdote de l'exorciste étranger, 38-40, qui y sont coordonnées ; X, 32*b*-34, avec la demande des fils de Zébédée et la leçon du service, X, 35-45) ; la remarque sur les souffrances du Fils de l'homme (IX, 12*b*), intercalée dans les propos concernant Élie ; dans la relation du dernier repas, les paroles : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang », etc. (XIV, 22*b*, 24) ; le sommeil des trois grands apôtres pendant la prière de Jésus à Gethsémani (XIV, 33-34, 36-37, 39-40) ; peut-être la profession de foi du centurion qui avait assisté à la mort de Jésus (XV, 39).

Il va sans dire que le même rédacteur a pu exploiter le recueil de discours, imaginer un miracle comme la guérison du sourd de la Décapole ou celle de l'aveugle de Bethsaïde, et dénoncer l'inintelligence des apôtres galiléens devant le mystère du salut, la rédemption du genre humain par la mort du Christ. La triple division qui vient d'être indiquée dans les élé-

ments les plus récents de la rédaction ne correspond aucunement à trois étapes de celle-ci. On peut dire, au contraire, qu'une même préoccupation domine le tout, celle du rédacteur qui entend à la façon de Paul le mystère du salut; qui en pose le principe dans le discours des paraboles, déclarant que ce mystère a été confié comme un dépôt aux disciples de Jésus (il se garde bien de dire que les disciples l'aient compris); qui l'éclaircit en disant que le Fils de l'homme est venu donner sa vie en rançon pour plusieurs; qui se complaît à définir, plus nettement que ne voudrait l'histoire, l'institution du collège des Douze, mais afin de montrer aussitôt leur incapacité à saisir l'économie de la rédemption qui s'accomplissait sous leurs yeux. C'est sans doute le même rédacteur qui fait ressortir l'inintelligence des apôtres devant les multiplications des pains et devant les prophéties de la passion; ce peut être le même qui signifie la réprobation d'Israël dans le miracle du figuier desséché, comme il a entendu signifier la proposition du salut aux Juifs dans la première multiplication des pains, et la même proposition aux Gentils dans la seconde. C'est le même encore qui, envisageant pratiquement le mystère divin, préfigure dans le baptême du Christ le baptême chrétien, dans le dernier

repas du Christ, la cène chrétienne, et qui sans doute adapte les récits de la passion et de la résurrection de Jésus au cadre de la commémoration dès lors usitée dans la communauté où il vit, pour laquelle il écrit.

Cette préoccupation et ce caractère de l'œuvre finale importent beaucoup plus que les menus détails de critique littéraire. Quand même la précédente analyse ne correspondrait que fort inexactement à la réalité du travail rédactionnel, — et sans doute elle n'y correspond que de très loin, — il en subsistera toujours assez, et elle paraît assez sûre dans son orientation générale pour donner une idée juste de la place occupée par l'Évangile dit de Marc dans l'évolution de la pensée chrétienne, et mieux encore dans l'institution même du christianisme. Elle permet en effet de voir comment le plus ancien des Évangiles canoniques est une synthèse, ou une ébauche de synthèse, avec adaptation réciproque des maigres traditions relatives à la prédication et à la mort de Jésus, de l'Évangile qu'on appelle apostolique ou galiléen, et de l'Évangile paulinien, de la religion de mystère que prêchait Paul, fondée sur la mort rédemptrice d'un être divin, et concrétisée dans des rites d'initiation et d'union mystique, les sacrements du baptême et de l'eucharistie.

III

Le second Évangile, en effet, si mal composé qu'il soit, si incohérent qu'il paraisse, n'est pas un livre qui aurait poussé au hasard des rencontres, successivement accru selon les informations ou le caprice d'hagiographes inexpérimentés. Il traduit, il incarne les mouvements d'une foi vivante, à peine née sans doute, et encore en formation, mais d'autant plus active et plus hardie dans ses partis pris.

Il avait existé, quand Ponce Pilate était procurateur de Judée par la grâce de l'empereur Tibère, un prédicateur galiléen du nom de Jésus, qui, après avoir annoncé pendant quelque temps dans son pays l'accomplissement de l'espérance israélite, la prochaine venue du règne de Dieu, était allé à Jérusalem et y avait subi le supplice de la croix comme prétendant à la royauté juive. Jésus avait l'esprit des anciens prophètes; il ne promettait qu'aux justes, à ceux qui étaient bons comme Dieu même, l'accès au royaume de félicité qui allait, selon lui, être créé sur la terre de Palestine, et dont lui-même serait le chef; il n'attendait que de Dieu l'accomplissement de son rêve ; mais Dieu et son Christ devaient

détrôner César. Le prophète de Nazareth fut ainsi victime de son illusion autant que d'une erreur judiciaire, inévitable en l'occurrence. Cependant la foi de ses disciples l'avait ressuscité, proclamé Christ auprès de Dieu, et le petit groupe de ses adhérents continuait d'espérer la manifestation du règne divin et du Christ qui devait y présider. Dans l'état d'extrême fermentation où était alors le judaïsme, la secte nouvelle faisait des recrues ; mais ce n'aurait été qu'une secte juive, sans avenir, si elle n'avait réussi à prendre pied dans le monde païen.

On sait comment elle y parvint. Paul de Tarse n'avait ni la simplicité de foi, ni la candeur morale, ni la sereine bonté qui semblent avoir caractérisé Jésus, mais il était sans doute né missionnaire ; il se proclamait lui-même l'apôtre des païens ; de violent persécuteur des premiers fidèles du Christ, par une conversion subite, qu'avait provoquée, du moins en apparence, un accident fortuit, il était devenu le plus ardent prédicateur de l'Évangile. Quand il est entré dans le plein exercice et le plein succès de sa propagande, Paul enseigne un poème de la rédemption que l'existence historique de Jésus sert seulement à fixer sur la terre et dans le temps.

Deux hommes, têtes de l'humanité, auraient existé dès le commencement. L'un était né de la

terre, et il était de terre, Adam, qui, étant de chair, pécha et reçut comme salaire du péché la mort; chair, péché, mort, tel est le triple héritage qu'il transmet à ses descendants. La Loi sans doute fut donnée par Moïse aux Juifs, mais la connaissance de la Loi par l'homme charnel ne contribue qu'à la multiplication du péché ; et la preuve que la foi ne justifie pas, c'est qu'Abraham, avant la Loi, fut justifié par la foi, selon ce que dit l'Écriture. Or la foi qui sauve est celle qu'on doit avoir au second homme, au véritable et dernier chef de l'humanité, Jésus-Christ. Celui-là est du ciel; il était au ciel, en forme de Dieu et fils de Dieu ; par obéissance il prit la forme de l'homme terrestre et parut comme l'un des enfants d'Adam, né de la femme et vivant sous la Loi : c'était pour mourir, détruire le péché par sa propre mort, et racheter ainsi ceux que la nature et la Loi rendaient esclaves du péché ; il mourut sur la croix ; mais, comme il était du ciel, esprit par son origine, il ne pouvait rester dans la mort ; ressuscité par Dieu, il vit à jamais. Et de même que l'on a porté pour la damnation l'image de l'homme terrestre, on doit porter pour le salut l'image de l'homme céleste. Par le baptême on participe à sa sépulture, à sa mort, mourant par là au péché et vivant à Dieu comme

le Christ, par le Christ; dans la cène, on s'unit au Christ Sauveur, car le pain qui est rompu dans le repas de communauté n'est pas autre chose que le corps de Jésus crucifié, la coupe de vin renferme son sang; ainsi proclame-t-on le salut opéré par cette mort bienfaisante, en attendant que le Christ apparaisse.

L'espérance juive du grand avènement demeure, mais quelque chose qui n'est pas juif vient au premier plan, et cet élément nouveau, principal, qui n'est pas juif, est proprement le mystère chrétien. Jésus n'est plus le roi prédestiné d'un Israël juste, c'est un dieu sauveur à la manière des Osiris, des Adonis, des Attis et des Mithra. Comme eux il appartient originairement au monde céleste; comme eux il a fait une apparition sur la terre; comme eux il a, dans ce passage, accompli une œuvre efficace et typique du salut universel; frappé de mort violente, comme Osiris, Adonis et Attis, il est comme eux revenu à la vie, préfigurant dans son sort celui des humains qui participeraient à son culte, commémoreraient sa mystique aventure et s'associeraient ainsi à sa passion. Et comme les dieux des mystères païens, il ne fait pas acception de nationalité : Dieu était dans le Christ pour se réconcilier le monde, non pour sauver Israël; le peuple qui se disait choisi était

un peuple réprouvé, au moins provisoirement; le Messie qu'il attendait n'était pas venu pour lui, ne lui appartenait pas; l'Homme céleste appartenait à l'humanité. Paul a si bien transformé la passion du Christ en mystère de salut que Jésus de Nazareth n'a aucune place dans sa religion ; le grand apôtre se flatte de ne vouloir point connaître le Christ « selon la chair ». La carrière terrestre de Jésus, qu'il trouve sans éclat, est pour lui dénuée de signification : ce qui importe est sa mort, abstraction faite des circonstances qui l'ont amenée; et même il ne servirait à rien d'en avoir été témoin. Un myste d'Isis aurait pu proclamer de même qu'il n'était pas besoin d'avoir vécu au temps d'Osiris, de l'avoir vu tuer par Seth et ressusciter par Isis, pourvu que l'on fût uni à Osiris dans son mystère.

Pourtant ce n'est pas seulement à ce mystère paulinien que se convertit le monde romain. L'Évangile galiléen ne s'est pas perdu. Paul lui-même en a retenu plus qu'il ne veut bien dire et plus qu'il ne pensait. Il n'était ni possible ni vraiment utile de s'abstraire à ce point de ce que Jésus avait fait et enseigné avant de mourir. L'Apôtre a eu beau se prévaloir d'un Évangile à lui communiqué par révélation directe du Christ immortel, le fait historique de l'Évan-

gile n'était pas réductible au mythe d'une mort salutaire, d'une immolation divine, objet de foi auquel on aurait pu se tenir, sans aucun égard pour les souvenirs de Pierre et des anciens disciples. La tradition de l'Évangile donnait au christianisme un point de départ dans l'histoire, un fondateur connu, qui avait ramené à une synthèse très simple la doctrine et l'espérance juives, qui avait traduit en sentiment vivant le monothéisme moral qu'était devenu le judaïsme. Elle tenait du judaïsme l'idée d'un Dieu unique et transcendant; des Écritures sacrées qui étaient censées conserver une révélation supérieure dont la venue du Messie marquait le dernier accomplissement; enfin le sentiment très vif de l'unité religieuse, qui avait fait de la nation juive une Église et qui devait faire des communautés chrétiennes une sorte de peuple dispersé dans tout l'univers. Paul était loin de renier tous ces éléments du christianisme primitif, mais, dans la fougue de son tempérament mystique, et par une sorte de nécessité, pour installer la foi du Christ en dehors de toute influence restrictive et paralysante du judaïsme, il en avait au moins négligé quelques-uns. Après lui, et peut-être déjà autour de lui, les disciples qu'il avait formés, les communautés qu'il avait ins-

tituées n'eurent rien de plus pressé que d'associer son mystère à la tradition apostolique sur le Christ, au lieu de l'y substituer. Les Évangiles canoniques sont les documents de ce mélange : l'on y veut démontrer, en utilisant ce que les apôtres galiléens avaient raconté du « Christ selon la chair » et ce que la tradition judéochrétienne avait imaginé pour établir la messianité de Jésus, que celui-ci était le Christ spirituel, non seulement le Messie qu'Israël attendait, mais le Sauveur divin de l'humanité. L'œuvre n'est qu'ébauchée dans Marc et les deux autres Synoptiques ; elle est menée à terme dans le quatrième Évangile, vrai livre de mystère, qui fixe l'enseignement de l'Église sur le Christ en présentant la carrière de Jésus comme la manifestation terrestre du Verbe fils de Dieu.

Le document fondamental du second Évangile représente le Christ de Simon-Pierre et des apôtres galiléens : c'est un écho de leurs souvenirs, comme l'était aussi le recueil des discours du Seigneur; mais ce n'est pas un écho immédiat et il ne s'agit pas de simples souvenirs. Les anecdotes ont pris forme dans la tradition, et le Christ n'y apparaît jamais qu'en son rôle de thaumaturge, prophète du royaume, Messie prédestiné. Vu la part prééminente qu'a eue Pierre dans la fondation de la première communauté,

dans les origines de la prédication chrétienne, on peut parler ici de souvenirs de Pierre, mais à condition de ne pas l'entendre trop à la lettre ni trop exclusivement. Ce qu'on nous raconte n'a pas été écrit sous la dictée de Pierre ni comme un extrait ou un résumé de sa prédication. Les grands miracles, ou du moins les récits développés de miracles tels que la résurrection de la fille de Jaïr et celle du possédé de Gérasa, sont dans la même ligne de croyance; peut-être ne sont-ils plus tout à fait dans la même note de souvenirs. On y sent davantage le sentiment de la foi qui se satisfait elle-même en glorifiant son objet; et quand il s'agit de faits qui tendent à prouver la messianité de Jésus par leur rapport avec les prophéties anciennes, qui semblent calqués sur ces prophéties, qui sont inconsistants en eux-mêmes, dont parfois on ne voit pas comment ils ont pu être attestés ni pourquoi on les aurait signalés, ou bien dont le symbolisme essentiel trahit l'origine, on est dans le domaine de la fiction pieuse, rêve mystique plutôt que mensonge délibéré, mais fiction, qui, dans les libertés qu'elle prend, ne peut être attribuée tout entière aux premiers témoins du Christ, mais plutôt aux fidèles de la seconde génération, les uns et les autres étant d'ailleurs aiguillonnés par les exigences de leurs polémiques avec les Juifs.

Ajoutons que, si cette amplification des souvenirs s'est produite d'abord chez les judéochrétiens, elle a pu se continuer même chez les hellénochrétiens qui avaient aussi en main l'Ancien Testament et ne laissaient pas de trouver avantage à montrer que Jésus était le Christ promis dans les Écritures. Le travail, commencé dans les cercles judéochrétiens de Palestine, a donc pu s'achever ailleurs.

Ce qui fait l'intérêt particulier du second Évangile est la façon dont l'idée paulinienne du salut s'empare de la matière évangélique, tout en s'y adaptant elle-même. La mort du Christ reste l'objet propre de sa mission; mais sa carrière terrestre, dont Paul ne voulait même point parler, est comprise comme une manifestation de sa puissance. Une application rigoureuse de ce principe aurait conduit à placer au début de l'existence de Jésus l'incarnation du Christ préexistant en Dieu. Mais on se contente de l'étendre à la carrière publique de Jésus, c'est-à-dire aux limites de la tradition galiléenne, en sorte que la descente de l'Esprit divin sur le Christ baptisé semblerait introduire dans la personne de celui-ci un dualisme qui n'est pas dans la pensée de Paul ni probablement dans celle de l'évangéliste. La formule « Fils de l'homme », tant affectionnée par ce

dernier, vient de Daniel, mais l'idée qui s'y attache vient de Paul et des mystères païens, beaucoup plus que du messianisme juif. La physionomie de l'Évangile n'en est pas moins transformée par l'idée du Libérateur divin, dont les paroles sont une révélation et les actes une opération du mystère de salut. La tentation au désert est le début qui convient à cette carrière de héros céleste. Les guérisons de possédés, vulgaires exorcismes, représentent la victoire du Christ sur Satan. La guérison du paralytique devient une preuve et sans doute un symbole du pouvoir qu'a le Fils de l'homme de remettre les péchés. C'est lui aussi, le Fils de l'homme, qui est maître du sabbat, pour en dispenser les chrétiens; c'est lui qui déclare, avant Paul, qu'il n'y a pas d'aliments impurs, mais seulement des volontés, des paroles et des actes humains qui sont répréhensibles. C'est lui qui a institué le service du salut, l'apostolat chrétien, l'indéfinie multiplication du pain de vie, non seulement pour les Juifs, mais aussi, on pourrait dire surtout pour les Gentils; c'est lui qui devait mourir crucifié, afin de ressusciter le premier, donnant sa vie pour racheter de la mort tous les prédestinés. Il était venu sur la terre pour mourir, il le savait, il l'anonçait; il avait prédit la trahison de Judas, le re-

niement de Pierre, les outrages des prêtres, la croix, mais aussi la résurrection et tout ce qui devait arriver avant la fin du monde. Le titre de roi des Juifs, affiché en haut de la croix, n'était qu'une image de sa royauté spirituelle ; le grand-prêtre et le sanhédrin l'avaient condamné pour avoir dit ce qu'il était : le Fils de Dieu et le Fils de l'homme, le Sauveur divin. Et avant de mourir, au cours de son dernier repas, il avait institué la commémoration de sa mort salutaire dans la fraction du pain et le partage de la coupe : qui mangerait de ce pain, qui boirait de ce vin, participerait au corps et au sang du divin Crucifié, selon que Paul lui-même l'avait enseigné à ses convertis.

L'histoire de Jésus est donc devenue un véritable mystère, un fait divin; on se la figure, on la raconte comme telle, et le mot même de mystère est prononcé, parce que cette façon d'entendre la vie du Christ, issue de la foi, n'a de sens que pour elle, n'appartient qu'à elle. Pour les gens du dehors, ce n'est qu'énigme inintelligible ; mais, pour le fidèle, c'est une révélation, c'est la représentation même de la vie terrestre du Sauveur, de l'économie du salut qu'il a instituée. Il est baptisé d'Esprit Saint, lui premier, parce que ses fidèles le seront, et pour qu'ils le soient à son exemple ; il partage et présente le pain et le vin à ses dis-

ciples en disant : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang », parce que les chrétiens feront ainsi, et pour qu'ils puissent avoir part à son corps et à son sang.

Cette considération typologique, essentielle au mystère, explique le symbolisme d'un livre qui est pourtant le produit spontané, quoique fort complexe, de la foi. Il ne s'agit pas, en effet, d'allégories étudiées, de constructions savantes, mais d'une interprétation qui jaillit naturellement de la considération mystique. Pour la foi il convient que les faits évangéliques signifient quelque chose, et la foi crée le sens, elle crée même le fait avec le sens, comme il arrive pour les multiplications des pains, pour le miracle du figuier desséché, qui sont des métaphores ou des paraboles transformées en faits censés réels, mais pleins de signification. L'on peut dire sans nul paradoxe que le sens de ces merveilles importe beaucoup plus à l'évangéliste que le prodige de puissance dont elles sembleraient être l'effet. Au point de vue du mystère, toute parole du Christ doit être précepte ou prophétie, tout acte modèle et type. Le récit de l'onction à Béthanie introduit dans le texte même l'interprétation symbolique de l'acte raconté ; mais une interprétation analogue est sous-entendue dans maint autre ré-

cit ; elle est suggérée assez clairement, par exemple, pour le miracle du figuier, ou bien pour les deux multiplications des pains.

Mais, au temps relativement ancien où notre Évangile acquit sa forme définitive, le sentiment des luttes que Paul avait eu à soutenir pour faire accepter ou tolérer des apôtres galiléens ce qu'il appelait son Évangile, n'était pas encore effacé, ni celui de l'écart qui existait entre la conception judéochrétienne et la conception paulinienne de la mission du Christ. C'est ce sentiment qui se fait jour, dans Marc, d'une façon presque choquante et qui a paru telle aux évangélistes plus récents. Ce mystère du salut, qui n'avait été proposé aux Juifs que pour leur aveuglement, force était bien de dire qu'il avait été donné aux disciples immédiats de Jésus; mais ceux-ci l'avaient reçu comme un dépôt fermé dont ils n'avaient pas l'intelligence. Et ce qu'ils n'entendaient pas, l'évangéliste le dit, c'était l'essentiel du mystère, l'importance unique de la mort de Jésus pour le salut de l'humanité. Ces apôtres-colonnes, ces archi-apôtres dont leur disciples étaient si fiers et qu'ils opposaient à Paul, qui n'avait pas connu le Christ, ils n'avaient jamais compris leur maître, et Pierre le premier, avec Jacques et Jean, les fils de Zébédée. Sourds aux prophéties de la passion, l'un avait

voulu s'opposer à ce que Jésus la subît, les deux autres ne se souciaient que d'avoir les premières places auprès du Christ glorieux dans le royaume de Dieu, et tous les trois avaient dormi à Gethsémani, quand Jésus leur demandait de prier avec lui. Ils ne comprenaient pas mieux les miracles significatifs, la tempête apaisée, Jésus marchant sur les eaux, les multiplications des pains. Des Juifs à eux la distance n'était pas déjà si grande (cf. IV, 12, et VIII, 17-18). Pourtant c'étaient les disciples du Christ, on ne pouvait le nier; ils avaient transmis l'Évangile, qu'ils entendaient si mal, à d'autres qui, sans doute, l'entendaient mieux ; ils étaient morts enfin pour l'Évangile, lorsqu'on esquissait d'eux un portrait si peu flatté. On pouvait ne leur tenir pas rigueur pour leur insuffisance, mais il ne fallait pas non plus méconnaître la vérité.

Tel paraît être le sens du second Évangile, et par conséquent ce livre n'a jamais pu être écrit par un disciple de Pierre. Le dernier rédacteur, celui qui a donné à l'œuvre sa signification générale, son caractère dominant, n'était pas lié par des souvenirs à lui propres, ni par des renseignements recueillis auprès des témoins du Christ : c'est lui qui entend mal la prédication de Jésus ; il dogmatise comme Paul, il exploite des sources comme les rédacteurs de Matthieu et

Luc. Juif d'origine, à ce qu'il semble, et bien au courant des choses juives, il n'est point judéo-chrétien, et il a pris nettement parti contre les Juifs ; dans l'intérêt de la nouvelle religion, pour lui distincte du judaïsme, il montre Pilate favorable au Christ et il impute aux Juifs, chefs et peuple, la responsabilité de la sentence de mort exécutée sur Jésus. Il pourrait avoir été le disciple et, en tout cas, il est grand admirateur ou plutôt grand partisan de Paul. On peut dire que son livre est une interprétation paulinienne, volontairement paulinienne, de la tradition évangélique. Son paulinisme ne tient pas à quelques expressions, à quelques lambeaux de phrase ou de doctrine empruntés à l'Apôtre des Gentils ; il est dans l'intention générale, dans les idées dominantes et dans l'esprit de l'œuvre. Du reste, l'évangéliste n'entre pas dans les détails et les subtilités de la doctrine paulinienne, soit par un certain sens de la mesure qu'il convenait de garder en racontant l'histoire de Jésus, soit qu'il ait été naturellement porté vers les conceptions générales et simples, soit qu'il ait connu par intermédiaire l'enseignement de Paul et qu'il n'ait pas entendu lui-même l'Apôtre ni lu ses Épitres. Il écrivait sans doute assez peu de temps après la mort des apôtres et après la ruine de Jérusalem, hors

de la Palestine, dans une communauté où régnait encore le souvenir de Paul, mais où la tradition judéochrétienne de l'Évangile ne laissait pas d'être prise en considération. Il voulait montrer comment Jésus était le vrai Sauveur, et expliquer en même temps pourquoi les Juifs ne l'avaient pas reconnu : l'Évangile n'était pas pour les Juifs et n'avait été pour eux qu'un mystère incompris.

IV

Comme les trois autres, le second Évangile porte un nom d'auteur, et comme les trois autres, ce nom paraît fort sujet à caution. D'après la tradition chrétienne et même bon nombre de critiques modernes, il s'agirait de Jean Marc, dont parlent les Actes, et du Marc mentionné dans les Épîtres de Paul et dans la première Épître de Pierre (Act., xii, 12, 25 ; xiii, 13; xv, 37-39 ; Col., iv, 10; Phm., 24 ; II Tim., iv, 11 ; I Pier., v, 13). Fils de cette Marie en la maison de laquelle Pierre se rendit quand il eut échappé à la prison d'Hérode, cousin de Barnabé, uni à celui-ci et à Paul dans leur voyage de Chypre, puis cause de brouille entre ses compagnons de mission, réconcilié avec Paul, sans

qu'on sache comment, et son auxiliaire dans le temps où l'Apôtre écrivait les Épîtres aux Colossiens et à Philémon, signalé en cette qualité dans la IIe à Timothée, désigné dans la Ie de Pierre comme son « fils » spirituel, et associé à son ministère « dans Babylone », c'est-à-dire probablement dans Rome, Marc aurait écrit son Évangile dans cette ville, les uns disent après, les autres disent avant la mort des apôtres Pierre et Paul ; plus tard il aurait quitté Rome et aurait fondé l'Église d'Alexandrie.

Ces indications ne sont guère plus conciliables entre elles qu'avec le livre dont Marc est supposé l'auteur. Celui-ci aurait été l'interprète de Pierre, son auxiliaire assidu pendant son ministère et principalement dans les dernières années. Or on ne voit pas comment l'évangéliste Marc aurait pu avoir ces rapports constants avec Pierre, si c'est lui qui est le Jean Marc des Actes et le compagnon de Paul. Aussi bien quelques-uns ont-ils voulu distinguer l'évangéliste, auxiliaire de Pierre, du missionnaire Jean Marc, auxiliaire de Paul. Mais l'existence de celui-ci est beaucoup mieux garantie que la personnalité propre de celui-là. Sans entrer dans la discussion détaillée de cette légende, il suffit, pour en percevoir la juste signification, d'ana-

lyser le plus ancien témoignage qui la supporte.

Eusèbe (*Hist. eccl.* III, 39, 15-16) a conservé les notices que donnait le vieil auteur Papias d'Hiérapolis touchant l'origine des deux premiers Évangiles. La notice de Marc se recommande expressément du nom de Jean l'Ancien, qui aurait été « disciple du Seigneur ». « L'Ancien, raconte Papias, disait encore ceci : Marc, étant devenu l'interprète de Pierre, a soigneusement écrit tout ce dont il se souvenait; cependant (il n'a) pas (écrit) avec ordre ce qui avait été dit ou fait par le Christ. Car il n'avait pas entendu le Seigneur et il ne l'avait pas suivi ; mais, en dernier lieu, comme je l'ai dit, (il avait suivi) Pierre, qui, selon le besoin, donnait les enseignements, mais sans exposer avec ordre les discours du Seigneur; en sorte que Marc n'a fait aucune faute en écrivant ainsi certaines choses selon qu'il se rappelait; car il n'avait qu'un souci, ne rien omettre de ce qu'il avait entendu, et n'y introduire aucune erreur. » Touchant le premier Évangile Papias dit : « Matthieu avait rédigé en langue hébraïque les discours du Seigneur, et chacun les interprétait comme il pouvait. »

L'autorité qu'il convient d'attribuer aux dires de Papias dépend en grande partie de celle qu'il

faut reconnaître à Jean l'Ancien. Si ce personnage était l'apôtre Jean, fils de Zébédée, le compagnon de Pierre et de Matthieu, il aurait été bien renseigné sur les actes et sur la prédication de Jésus; il aurait pu apprécier la valeur et le caractère des deux Évangiles dont il parle. Mais Jean l'Ancien, d'après Papias lui-même, n'était pas l'apôtre Jean, et il paraît certain qu'il n'était pas disciple du Christ, mais des apôtres, un des convertis palestiniens de la première heure, un docteur chrétien que Papias n'a probablement pas entendu, et dont il redit les propos d'après les hommes de la seconde génération chrétienne, instruits par les disciples des apôtres. Cela étant, les assertions de Jean l'Ancien ne sont pas à recevoir sans autre examen.

Dans la notice de Marc, la citation de Jean l'Ancien comprend seulement les indications du début, la suite (depuis : Car il n'avait pas entendu le Seigneur) étant une explication de Papias, qui semble se référer à ce que lui-même a dû dire auparavant touchant les rapports de Marc avec Pierre. Ce Marc n'avait jamais été disciple de Jésus; il avait suivi Pierre « à la fin ». Papias aurait-il donc dit plus haut que Marc avait suivi Paul pour commencer ? Marc serait devenu interprète de Pierre, ce qui ne peut s'entendre que d'une relation personnelle : il y

aurait plus que de la subtilité à soutenir que Marc n'aurait été l'interprète de Pierre qu'au sens le plus large, en mettant par écrit dans son Évangile la substance de ce que l'apôtre avait prêché. Il est sous-entendu que Pierre prêchait « en dialecte hébraïque », comme écrivait Matthieu. Marc lui aurait servi de truchement quand Pierre porta l'Évangile hors de Palestine, et l'on peut croire que Papias a en vue spécialement le séjour de Pierre à Rome. L'Évangile de Marc représenterait ses souvenirs, ce qu'il avait dit d'après Pierre quand il l'assistait dans sa prédication. Cette circonstance expliquerait le manque d'ordre qui est sensible dans son ouvrage : Pierre n'exposait pas avec suite l'histoire et l'enseignement de Jésus; il faisait des catéchèses particulières que Marc a simplement et fidèlement conservées. Il est naturel de supposer que Marc aura écrit après la mort de Pierre, bien que ni Jean l'Ancien ni Papias ne le disent expressément.

L'un et l'autre font l'éloge ou l'apologie de Marc en tenant compte d'une situation que la critique est réduite à conjecturer. Il s'agit à la fois de recommander le livre et d'expliquer les défauts qu'on lui trouve. Pour ce qui est de l'Évangile, on peut s'y fier, car il est d'un homme qui avait suivi Pierre et qui répète avec

la plus grande exactitude ce qu'il avait entendu. Sans doute l'Évangile est grec, et l'on suppose que Pierre s'exprimait difficilement en cette langue ; mais le livre est comme une traduction des discours de l'apôtre ; rien ne se peut concevoir de plus autorisé ; il aurait pu avoir une meilleure disposition, mais cette circonstance même est une marque de fidélité.

Une critique tant soit peu sérieuse a pourtant le droit de demander pourquoi Jean l'Ancien paraît avoir été seul à savoir des choses qui, si elles étaient vraies, auraient dû être de notoriété publique; pourquoi il éprouve le besoin de dire que Marc a été si exact; pourquoi il veut que l'Évangile ne soit pas autre chose que la rédaction des catéchèses de Pierre. Singulières catéchèses, en vérité! On admet généralement aujourd'hui que Jean et Papias parlent de notre second Évangile. Mais ce livre n'est pas du tout ce que disent Jean et Papias : ce n'est pas une œuvre homogène, comme il devrait être s'il représentait les souvenirs et la prédication d'un seul apôtre; ce n'est pas la transcription d'un témoignage original et direct touchant l'enseignement et la carrière de Jésus ; ce n'est pas l'écrit d'un homme spécialement attaché à Pierre et qui tiendrait de l'apôtre lui-même tout ce qu'il raconte à son sujet. Inutile d'ajouter

que l'explication donnée du prétendu manque d'ordre de Marc ne rend pas compte de la confusion qui existe réellement dans l'Évangile. Entendue selon le sens naturel qu'elle présente, la notice est fausse.

La bonne foi de Papias n'est pas en cause : Papias répète. Le personnage énigmatique de Jean l'Ancien échappe aux prises de la critique. Ses dits auront été transmis à Papias par les personnages que nomme Irénée, « les anciens qui avaient connu Jean et les apôtres d'Asie », c'est-à-dire le groupe éphésien qui a authentiqué le quatrième Évangile et qui paraît avoir joué un rôle assez considérable dans la constitution du recueil évangélique. L'Ancien dit par leur bouche les choses les plus avantageuses à un Évangile de l'Église, et peut-être les dit-il de façon à ménager l'autorité de l'Évangile johannique, où l'on trouve une disposition plus régulière, une chronologie plus précise. Ce qu'on entend ici par « ordre » est surtout une bonne distribution des matières, et, pour Jean l'Ancien, Luc aussi aurait eu plus d'ordre que Marc. Mais le dernier mot de la notice paraît devoir être cherché dans son parallélisme avec celle de Matthieu. On veut recommander les deux écrits de la même manière : dans des conditions différentes, ce sont des traductions de l'araméen, pour mettre en

grec les souvenirs parfaitement authentiques de deux apôtres. Or le premier Évangile, où Marc est entré presque tout entier, n'est pas une traduction de l'araméen, ni l'œuvre d'un apôtre. Tout au plus est-on fondé à supposer qu'une de ses sources, le recueil de discours, a été rédigée d'abord en araméen, comme il n'est pas impossible que le document fondamental de Marc l'ait été. Mais Jean l'Ancien et Papias ne l'entendent pas ainsi. Le témoignage prêté à Jean l'Ancien concerne nos Évangiles tels qu'on les lisait vers 120-140; il tend à justifier une situation de fait, le crédit acquis et que l'on voulait conserver à des livres sur l'origine desquels on n'était pas suffisamment renseigné. Au second Évangile on associait le nom de Marc, et ce Marc, qui avait été le compagnon de Paul, on tenait surtout à ce qu'il fût regardé comme compagnon de Pierre, dont l'autorité pouvait sembler préférable à celle de Paul pour la garantie des souvenirs évangéliques, à moins que le nom de Paul ne servît déjà de recommandation à Luc et qu'on n'ait été ainsi amené à utiliser de préférence pour Marc le prestige de Pierre. En réalité, le troisième Évangile ne tient pas de plus près à Paul que le second, et l'on peut même trouver qu'il a moins directement subi l'influence de l'Apôtre des Gentils.

Le rapport institué entre Pierre et le second Évangile semble attester surtout un fait de caractère moins précis que la composition du livre : l'Évangile dit de Marc est l'ancien Évangile de la communauté romaine ; c'est pour elle d'abord qu'il a été écrit; c'est par elle qu'il s'est conservé, qu'il s'est répandu, qu'il s'est imposé. Car, sans cette puissante recommandation, il aurait probablement disparu, au cours du second siècle, éclipsé par les Évangiles plus complets de Matthieu et de Luc. Il avait été composé pour l'Église romaine à une époque où le souvenir de Paul primait encore celui de Pierre; il était aux mains de cette Église lorsque le prestige de Pierre y grandit et qu'elle commença de l'utiliser à son profit. C'est pourquoi l'Évangile romain fut l'Évangile de Pierre; mais, comme on ne pouvait guère l'attribuer à l'apôtre lui-même, on l'attribua à l'un de ses disciples. La mention de Marc dans la première Épître dite de Pierre pourrait n'être pas sans rapport avec cette attribution du second Évangile. En tous cas, les légendes d'origine apostolique pour les quatre Évangiles du canon semblent nées dans les circonstances mêmes qui amenèrent la constitution de celui-ci; les livres des principales communautés formèrent le recueil, et on leur trouva des titres de recommandation. Pour faire accep-

ter de l'Église romaine l'Évangile éphésien dit de Jean, l'on y joignit l'appendice qui relève Pierre au-dessus du disciple bien-aimé, et l'on identifia en même temps ce disciple à l'auteur de l'Évangile et à l'apôtre Jean, fils de Zébédée. Il est fort possible que l'on ait fait agréer de même l'Évangile romain dit de Marc aux Églises d'Asie, en proclamant que ce livre représentait la tradition de Pierre, écrite par un de ses disciples. Par la même occasion, la grande Église autorisait contre les hérétiques les livres où elle reconnaissait sa propre tradition, où elle se retrouvait elle-même, et qui avaient été d'abord accueillis pour ce motif, sans que l'on attribuât autrement d'importance aux conditions particulières de leur rédaction.

L'ÉVANGILE SELON MARC

I. [1] Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu. — [2] Selon qu'il est écrit en Isaïe le prophète : « Voici que j'envoie mon ange devant toi, qui préparera ton chemin. [3] Une voix crie dans le désert : « Préparez le chemin du Seigneur ; rendez droits ses sentiers. »

Le commencement de l'Évangile est la prédication de Jean-Baptiste, avec le baptême où Jésus est déclaré Christ. On doit entendre ici par «Évangile », non précisément le salut que Jésus annonçait, ni l'histoire du Christ, mais la proclamation du Messie venu, la relation de l'œuvre rédemptrice accomplie par Jésus prêchant, mourant et ressuscitant. Les mots « fils de Dieu », dans la formule initiale, sont une explication du nom de Christ, au sens où l'entend l'évangéliste.

Une combinaison rédactionnelle se trahit dans l'embarras du début. On annonce une citation d'Isaïe, et c'est un passage de Malachie (III, 1) qui se présente d'abord. Ce passage, qui est cité dans un autre contexte par Matthieu (XI, 10) et par Luc (VII, 27), à propos de Jean-Baptiste, aura été inséré après coup entre l'annonce de la citation d'Isaïe et cette citation même. Celle-ci est d'ailleurs un cas unique dans le second Évangile, où le narrateur

— [4] Jean le Baptisant était dans le désert, prêchant un baptême de pénitence pour la rémission des péchés; [5] et tout le pays de Judée

n'allègue jamais pour son propre compte les paroles de l'Ancien Testament; elle vient en surcharge et ne se lie pas bien au récit, qu'elle glose par anticipation.

On lit dans Malachie : « Voici que j'envoie mon messager, et il préparera la voie devant moi. » C'est Iahvé qui parle, il ne s'agit ni de Jésus, ni de Jean-Baptiste, et le texte a été modifié pour s'adapter au rôle que l'on prête à Jean vis-à-vis de Jésus. Dans Isaïe (XL, 3), la traduction littérale de l'hébreu serait : « Une voix crie : Préparez dans le désert le chemin de Iahvé; tracez dans la solitude une route pour notre Dieu. » Le désert en question est le désert de Syrie. Le chemin qu'il faut préparer est celui que les Juifs, captifs à Babylone, prendront pour regagner leurs pays sous la conduite et la protection de leur Dieu. La voix qui crie est le prophète lui-même. L'auteur n'avait en vue ni le Messie ni son Précurseur. Mais la traduction des Septante, où le désert n'est mentionné qu'une fois, a déterminé l'application de ces paroles à Jean-Baptiste, et l'on a conclu que la prophétie ne se rapportait pas seulement à sa prédication, mais au lieu où il prêchait. On a vu dans « le Seigneur » (Iahvé) le Christ, et, pour la facilité de l'application, on a lu « ses sentiers » dans le second membre de la citation, au lieu des « sentiers de notre

venait à lui, ainsi que tous les habitants de Jérusalem, et ils étaient baptisés dans le fleuve Jourdain, en confessant leurs péchés. [6] Et Jean

Dieu ». Car, si l'on était accoutumé à donner au Christ le nom de Seigneur, on ne songeait pas encore à l'identifier simplement à Dieu.

Le désert où Jean a prêché est le désert de Juda, à l'ouest de la mer Morte, et spécialement la région voisine de Jéricho, vers l'embouchure du Jourdain. Les détails donnés sur son costume rappellent avec intention ce que l'Écriture disait de celui d'Élie (II Rois, I, 8; cf. Zach., xiv, 4). Le désert lui fournissait sa nourriture : certaines espèces de sauterelles qui servent encore aujourd hui à l'alimentation des pauvres, et du miel sauvage, soit la gomme qui s'échappe de certains arbustes par les fissures de l'écorce, et que quelques auteurs ont ainsi appelée, soit le miel déposé par les abeilles dans les troncs d'arbres et les fentes des rochers, comme l'entendent la plupart des commentateurs.

Jean prêchait un baptême de pénitence pour la rémission des péchés. Le baptême, pratiqué par immersion dans le Jourdain, était le symbole de la purification morale par le repentir et le changement de vie. Les ablutions et les bains étaient prescrits en diverses circonstances par la Loi mosaïque, et la coutume des pharisiens en avait encore étendu l'usage, auquel restait attaché un sens religieux ; ce qu'il y avait de nouveau dans le baptême de Jean était donc seulement la significa-

était vêtu de poils de chameau et d'une ceinture de cuir autour des reins ; il vivait de sauterelles et de miel sauvage.

7 Et il prêchait, disant : « Le plus fort que moi vient derrière moi, (lui) dont je ne suis

tion spéciale qui lui était donnée. Le baptême des prosélytes, qui marquait ou opérait la purification des souillures païennes, avait un sens analogue. Ce qui est dit de l'aveu des péchés s'entend évidemment d'une confession libre, publique et d'un caractère général. Le tout, prédication de Jean, repentir et baptême, est coordonné au prochain jugement de Dieu. C'est ce jugement que Jean déclare imminent ; c'est en vue de ce jugement qu'il faut se repentir, et que l'on se plonge dans le Jourdain, pour être trouvé pur quand Dieu viendra.

Si le jugement est proche, le Messie doit être également prêt d'arriver. La tradition évangélique a voulu que Jean ait annoncé cet avènement. Il aurait parlé d'un plus fort que lui, qui aurait été le Messie, et il se serait déclaré son serviteur très humble, un esclave à peine digne de lui rendre le plus bas office, dénouer la courroie de ses sandales. Jean avouerait n'avoir baptisé qu'avec de l'eau, appliquant un rite inefficace par lui-même et purement symbolique, tandis que le Messie viendrait baptiser avec de l'Esprit saint, régénérant les hommes par la vertu de Dieu.

pas digne de dénouer, en me baissant, le cordon de souliers; [8] moi, je vous ai baptisés d'eau, mais lui vous baptisera d'Esprit saint. »

Ces propos de Jean contiennent un parallèle, à tout le moins prématuré, entre le baptême que nous pouvons appeler de purification, et le baptême chrétien, ou de sanctification, par lequel on participe à l'Esprit divin et à ses dons. Mais Matthieu (III, 11) et Luc (III, 16), parlant ici d'Esprit saint et de feu, orientent le critique vers l'antithèse que Jean a réellement établie : ou le baptême d'eau pour le repentir, ou le baptême de feu pour le châtiment. Ce dernier et terrible baptême n'est pas autre chose que le jugement de Dieu sur les pécheurs, et le Messie n'y intervient pas. Marc, pour l'adaptation de ce qu'il trouvait écrit sur l'enseignement de Jean, a substitué l'Esprit saint au feu, et les deux autres Synoptiques, dépendant de la même source et ne voulant ni en sacrifier la donnée authentique ni renoncer à l'idée si avantageuse de leur devancier, ont fait dire à Jean que le Christ baptiserait dans l'Esprit et dans le feu. Jean n'avait pas songé au baptême chrétien. On peut douter même qu'il ait parlé du Messie, attendu que « le fort, qui vient derrière » lui pour le baptême de feu doit être Dieu lui-même. En tout cas, le rôle historique de Jean-Baptiste apparaît faussé dans la perspective chrétienne où on l'a voulu faire entrer.

9 Et il arriva en ce temps-là (que) Jésus vint
de Nazareth en Galilée, et il fut baptisé dans le

Sur les rapports qui auraient pu exister entre Jean et Jésus, Marc ne sait rien, si ce n'est que Jésus serait venu de Nazareth au Jourdain et y aurait été baptisé par Jean. Le fait en lui-même n'a rien d'invraisemblable. Ce qui peut le rendre suspect est que l'évangéliste paraît en ignorer toutes les circonstances, sauf un prodige dont on peut bien dire que l'attestation est nulle, et dont le sens est par ailleurs assez clair pour que l'hypothèse d'une fiction se présente d'elle-même. Il est au moins singulier que le narrateur se trouve savoir en détail ce qui se passe *aussitôt après* le baptême, et qu'il n'ait absolument rien à dire sur les préliminaires et les conditions du fait. Il connaît une seule chose, d'ailleurs invérifiable : que, dans cette occasion, Jésus a été « sacré par l'Esprit et la vertu de Dieu » (Act., x, 38). Et ce qu'il veut faire entendre est en rapport avec l'intrusion du baptême d'esprit dans le discours de Jean : il veut signifier que Jésus a reçu, lui premier, le baptême de l'Esprit. Ce baptême rejoint le baptême d'eau, en sorte que Jésus ne reçoit pas réellement le baptême de Jean, l'eau sans l'Esprit, mais le vrai baptême, l'Esprit avec l'eau. L'évangéliste, en exposant le mystère du Christ, le mystère qu'il faut croire, a donc eu soin de montrer d'abord un acte qui préfigure et prépare le premier acte du mystère dont vit le croyant, c'est-à-dire l'initiation baptismale. L'Esprit investit

Jourdain par Jean ; [10] et à l'instant où il sortait de l'eau, il vit les cieux ouverts et l'Esprit,

et consacre Jésus pour sa fonction, et en même temps il consacre l'eau pour la régénération des fidèles.

Telles sont les préoccupations du narrateur, traduites en récit. Il serait fort imprudent de les convertir en tradition historique. On peut croire cependant que l'interprétation chrétienne du rôle de Jean-Baptiste a été greffée sur un fait, le baptême de Jésus par Jean, et la conscience que Jésus aurait prise alors de sa vocation. Mais la réalité de ce fait ne s'impose pas, les récits du baptême et de la tentation étant aussi mal reliés que possible, comme on va le voir, aux débuts de la prédication galiléenne. Les premiers missionnaires du Christ ont été gênés dans leur propagande par les sectateurs et par le souvenir du Baptiste : pour surmonter la difficulté, ils ont fait de Jean le précurseur de Jésus, et ils ont présenté le baptême chrétien comme une institution indépendante, manifestée à l'occasion du baptême du Christ par son précurseur.

Dans l'instant même où il sortait du Jourdain, Jésus aurait eu une vision : la voûte céleste lui avait paru s'ouvrir, et l'Esprit divin était descendu d'en haut, sous une apparence sensible, comme une colombe, pour venir à lui ; en même temps, il avait entendu la voix de Dieu qui l'appelait son fils et son élu, c'est-à-dire son Christ. Le baptême, sacrement de l'initiation chrétienne, était le rite de l'illu-

comme une colombe, descendant sur lui ; [11] et une voix (vint) des cieux : « Tu es mon fils bien-aimé, en toi je me complais. »

[12] Et aussitôt l'Esprit le poussa au désert;

mination, de la révélation, où l'on recevait la promesse et des gages sensibles du salut, comme dans les mystères païens : c'est pourquoi le baptême de Jésus est comme la révélation du Christ, faite à lui-même par l'Esprit et par Dieu. Le ciel s'ouvre pour le passage de l'Esprit. La tradition rabbinique comparait à une colombe l'Esprit qui planait sur les eaux avant la création; la même colombe, le même Esprit créateur, vient féconder les eaux baptismales. Les paroles du Père céleste s'adressent à Jésus, pour qui seul est la vision; elles sont empruntées au Psaume II (v. 7) : « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui », et à Isaïe (XL, 1) : « Voici mon serviteur, que je prends, mon élu, en qui mon âme se complaît; je mets mon esprit sur lui. » Toute cette vision étant présentée comme objective, Jean aussi aurait dû voir les cieux s'ouvrir, et la colombe descendre; il aurait entendu la déclaration du Père céleste. Mais l'évangéliste parle comme s'il avait conscience de décrire une scène qu'aucun témoin jamais n'a racontée.

*
* *

Au tableau de la consécration messianique par le baptême auprès de Jean fait pendant le tableau

13 et il fut dans le désert pendant quarante

de la tentation messianique par Satan au désert. Les deux forment une sorte de préambule, théologique et de convention, à la carrière historique de Jésus. Le récit de la tentation paraît abrégé dans Marc, lorsqu'on le compare à Matthieu et à Luc; il est cependant complet en lui-même, et si l'on peut dire que la tradition dont procède le second Évangile a dû se représenter les agressions diaboliques sous une forme concrète, plus ou moins analogue à ce qu'on lit dans les deux autres Synoptiques, il est moins évident que Marc dépende uniquement de la même source écrite que ceux-ci. Tous les traits de sa description sont originaux et frappants. L'Esprit « pousse » Jésus au désert, comme si le Christ était désormais en la puissance de cet Esprit qu'il vient de recevoir, et qu'il fût mû par lui comme par une force distincte et irrésistible. Il reste dans la solitude pendant quarante jours, et ces quarante jours correspondent aux quarante années du séjour d'Israël dans la péninsule du Sinaï, aux quarante jours de jeûne attribués par l'Écriture à Moïse (Ex., XXXIV, 28) et à Élie (I Rois, XIX, 8) sur la montagne du Seigneur. Sans doute il convenait que le Messie fût mis à l'épreuve comme jadis le peuple de Dieu, et comme ces deux grands ancêtres, qui apparaîtront en témoins du Christ dans le récit de la transfiguration. Le désert étant censé le séjour des démons, l'Esprit pousse Jésus au désert afin qu'il y rencontre Satan. La

jours, tenté par Satan; il était avec les bêtes, et les anges le servaient.

naïveté de la mise en scène inviterait à supposer que l'évangéliste n'entend pas seulement par tentation diabolique les suggestions mauvaises, mais encore tous les procédés fâcheux dont Satan est capable d'user envers les amis de Dieu, quand celui-ci le permet, des épreuves comme celles qu'ont connues certains dieux ou héros de la mythologie antique. Jésus, observe l'évangéliste, « était avec les bêtes », c'est-à-dire n'avait d'autre compagnie que celle des animaux sauvages, et il était dénué de tout secours humain; mais son Père céleste ne l'abandonnait pas et lui envoyait des anges pour le servir. L'assistance des anges, comme l'obsession de Satan, s'étend à la durée des quarante jours.

Il était admis que le Messie, dans son avènement glorieux, devait vaincre Satan. Mais cette victoire finale, que le christianisme primitif attendait avec la parousie, la manifestation triomphale du Fils de Dieu, avait été précédée d'une défaite apparente où l'esprit du mal avait semblé l'emporter. Il convenait que cette défaite, réparée d'ailleurs par la résurrection de Jésus, fût corrigée aussi par l'anticipation de la gloire messianique dans la carrière terrestre du Christ. Jésus lui-même pensait prouver par le succès de ses exorcismes que Satan était déjà vaincu. La consécration messianique étant reportée avant la prédication de l'Évangile, il

14 Et après que Jean eut été emprisonné, Jésus vint en Galilée, prêchant l'Évangile de

était naturel de placer aussi avant ce ministère une première lutte symbolique, prélude soit de la lutte que Jésus, dans sa vie et dans sa mort, devait soutenir contre le Malin, soit du combat définitif entre le Messie glorieux et l'esprit de ténèbres, le grand adversaire de Dieu. L'évangéliste paraît concevoir cette joute préliminaire comme une épreuve inévitable, non qu'il l'ait jugée telle en se plaçant, comme beaucoup de critiques modernes, au point de vue psychologique, mais parce que, le Christ venant pour détruire le règne de Satan, Satan n'a pu manquer de l'attaquer dès l'abord : le Christ débute dans son œuvre rédemptrice en se défendant contre l'ennemi. Encore est-il que l'évangéliste est ici plus préoccupé de la lutte que son résultat, la ruine de Satan n'ayant été pleinement assurée que par la résurrection de Jésus. Le séjour au désert et le drame intérieur qu'on y suppose volontiers sont donc choses possibles, comme le baptême de Jésus par Jean ; mais nul témoignage authentique ne les garantit comme faits initiaux de la carrière du Christ.

*
* *

Le désert où se passe la tentation n'est point localisé, soit parce que la pensée du lecteur doit s'orienter vers les souvenirs concernant l'exode

Dieu : [15] « Le temps est accompli, et le règne

et Élie, soit parce que la tradition évangélique n'avait aucune indication précise sur le sujet. Rien de plus vague aussi que la transition par laquelle Marc introduit les premiers actes de Jésus prédicateur du règne de Dieu. Il faut bien amener Jésus en Galilée, puisque c'est là qu'il a prêché; et comme on a mis le Christ en relation avec Jean, il faut aussi marquer un rapport quelconque entre la prédication de l'Évangile et celle du Baptiste. L'évangéliste sait, ou croit savoir, en tout cas, il tient à dire que Jean ne prêchait plus lorsque Jésus se mit à enseigner. Il paraît, en effet, certain que la prédication du Baptiste a précédé celle de Jésus; mais Marc a intérêt à le noter, parce qu'il ne pouvait encore avoir l'audace, qu'a eue le quatrième Évangile, de présenter Jean lui-même comme le grand témoin du Christ. Voilà pourquoi, « après que Jean eut été livré », soit jeté en prison, soit abandonné par Dieu aux mains d'Hérode Antipas (cf. I Cor., xi, 23), « Jésus vint », d'un désert impossible à situer géographiquement, « en Galilée ». Il s'agit beaucoup moins d'un voyage réel que d'une formule de liaison.

Et tout en cheminant, Jésus « prêchait l'Évangile de Dieu ». Mais cette indication ne signifie pas que le Christ ait prêché déjà l'Évangile avant d'être arrivé en Galilée. « L'Évangile de Dieu », l'annonce directe du royaume céleste, s'oppose au baptême de repentance que prêchait Jean. Il se peut que

de Dieu est proche ; convertissez-vous et croyez à l'Évangile. »

16 Et en passant le long de la mer de Galilée,

l'assertion : « le temps est accompli », ne vise pas seulement en général le temps fixé par la Providence pour la venue du royaume, mais se réfère directement au message du Baptiste et à ce que celui-ci a dit plus haut, du Fort qui doit venir après lui. De l'imminence du royaume se déduisent deux conclusions : il faut faire pénitence, et il faut croire à la bonne nouvelle du salut prochain. La pénitence était dans le programme de Jean, mais la foi appartient à celui de Jésus. L'on doit attribuer au dernier rédacteur de l'Évangile ce résumé, qui n'est pas à prendre pour une prédication particulière, antérieure à la vocation des disciples, mais pour le thème général de l'enseignement du Christ pendant son ministère galiléen, tout au moins pendant la première période de ce ministère, jusqu'au discours des paraboles. Le récit de la vocation des disciples ne se rattache pas à cette prédication, mais à l'indication qui la précède, touchant l'arrivée de Jésus en Galilée.

La vocation des premiers disciples est un fait suffisamment précis et consistant. La tradition savait que deux couples de frères s'étaient joints à Jésus dès le commencement de sa prédication, et l'on racontait leur vocation comme une sorte de miracle. Dans sa forme, le récit de Marc trahit l'influence de l'histoire d'Élisée subitement appelé

il vit Simon et André, frère de Simon, qui
jetaient le filet dans la mer, car ils étaient
pêcheurs. [17] Et Jésus leur dit : « Venez à
ma suite, et je vous ferai devenir pêcheurs

par Élie (I Rois, xix, 19-21). Mais ce serait méconnaître l'état d'esprit des pêcheurs galiléens et le genre d'action exercée par Jésus que de juger de pareilles conversions impossibles sans beaucoup de discours et de raisonnements. La parole : « Suivez-moi », n'a pas été dite sans autre préambule, et elle a été la conclusion d'un entretien; mais il n'est pas nécessaire que cet entretien ait été long, et il n'est pas invraisemblable qu'il ait été le premier. La pensée du royaume céleste n'était pas nouvelle pour ces Israélites; l'apparition d'un prédicateur inspiré n'avait rien de déconcertant pour eux; Jésus put les gagner en quelques instants par le charme et l'autorité de sa parole. Ajoutons que, s'ils quittaient tout, ils n'abandonnaient presque rien, que leur adieu aux barques et aux filets était moins absolu que l'évangéliste ne paraît le dire : c'est leur fidélité ultérieure qui a permis de le présenter ici comme définitif.

Jésus est censé longer la rive occidentale du lac de Tibériade, non loin de Capharnaüm; dans la perspective artificielle du récit, il remonte du sud au nord, venant du désert. Il voit deux pêcheurs, deux frères, appelés Simon et André, qui jetaient le filet dans la mer; il les invite à le suivre, pro-

d'hommes. » [18] Et aussitôt, laissant les filets, ils le suivirent. [19] Et s'étant avancé un peu plus loin, il vit Jacques de Zébédée, et Jean son frère, qui étaient aussi dans la barque, raccommodant les filets, [20] et aussitôt il les appela;

mettant de faire d'eux plus tard des pêcheurs d'hommes. Le narrateur a en vue les scènes de la prédication apostolique après la mort du Christ, plutôt que la seconde vocation dont il sera parlé plus loin (III, 13-19) et qui est supposée avoir élevé du rang de simples disciples à celui d'apôtres les premiers convertis de Jésus. La métaphore des pêcheurs d'hommes n'a sa pleine signification que dans la perspective de l'évangéliste, et l'on peut douter qu'elle remonte au Christ lui-même.

Les deux autres frères que Jésus est supposé trouver le même jour, dans la même occasion, en avançant un peu le long du rivage, étaient Jacques et Jean, fils de Zébédée. Ils se tenaient dans une barque avec Zébédée leur père, occupés à raccommoder leurs filets. Le Christ les appelle aussitôt, comme les précédents, et eux aussi le suivent sans hésitation. L'évangéliste a soin de noter que les fils de Zébédée laissèrent celui-ci dans la barque avec les mercenaires : Zébédée ne restait pas seul et pouvait continuer à pêcher; toutefois, ce que l'évangéliste veut mettre en relief est le renoncement absolu de ces fils, qui obéissent à Jésus sans plus s'inquiéter de pêche, de barque, ni même de

et laissant leur père Zébédée dans la barque avec les mercenaires, ils s'en allèrent à sa suite.

[21] Et ils entrèrent à Capharnaüm; et aussitôt il enseigna, le jour du sabbat, dans la synagogue ; [22] et l'on était surpris de son enseignement, car il les instruisait comme ayant auto-

père. C'est la loi de l'Évangile (Matth., viii, 21-22) qu'on montre ici appliquée en toute perfection. Mais il y a une part de convenu dans ce bel exemple.

*
* *

En interprétant à la rigueur les indications de Marc, l'on pourrait croire que la vocation des disciples, l'entrée de Jésus à Capharnaüm et la prédication dans la synagogue de cette ville ont eu lieu le même jour. Mais le rapport chronologique des anecdotes n'est pas aussi étroit qu'il paraît. La première prédication à Capharnaüm eut lieu un jour de sabbat; le jour où les disciples ont été appelés n'était pas un samedi, puisqu'ils étaient à leur travail. Jésus aura prêché dans la synagogue de Capharnaüm le premier jour de sabbat qui a suivi son arrivée dans cette localité.

Dès ce début, les gens du lieu sont grandement surpris de ce que Jésus leur fait entendre; mais il semble que, pour cette fois, l'on ait été plus frappé encore de sa manière que de sa doctrine. Il parlait

rité, et non pas comme les scribes. [23] Et justement il y avait dans leur synagogue un homme en esprit impur, et il cria, [24] disant : « Qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus de Nazareth? Viens-tu nous perdre? Je sais qui tu es : le saint

« comme ayant pouvoir », avec l'assurance que lui donnait sa mission, et avec une éloquence qui jaillissait du cœur, non pas à la façon des « scribes » ou docteurs de la Loi, qui alléguaient l'autorité des maîtres plus anciens et commentaient minutieusement les textes sacrés, avec abondance de distinctions et subtilités scolastiques.

L'histoire de la guérison du possédé paraît surajoutée au récit concernant la prédication, l'un suivant l'autre sans qu'il y ait connexion réelle entre les deux, et ce qu'on dit de l'impression produite par le miracle semblant combiné artificiellement avec ce qu'on rapporte de l'impression produite par l'enseignement. Le miracle pourrait donc avoir été introduit par l'évangéliste, à raison de l'importance qu'il attribue au témoignage des démoniaques, pour montrer dès l'abord Satan vaincu par Jésus et saluant son vainqueur. Cette histoire de possédé serait secondaire par rapport à celle du possédé de Gérasa (v, 1-20), et la confession du démoniaque aurait été imitée de ce dernier récit.

Il y aurait eu, dans la synagogue de Capharnaüm, « un homme en esprit impur », c'est-à-dire qui se croyait et que l'on croyait livré au pouvoir d'un

de Dieu. » [25] Et Jésus le menaça : « Tais-toi, et sors de lui. » [26] Et l'esprit impur, le secouant et poussant un grand cri, sortit de lui. [27] Et tous furent saisis d'étonnement, en sorte qu'ils s'interrogeaient, disant : « Qu'est ceci ? Une

démon : un possédé relativement calme, dont les crises n'étaient ni très fréquentes ni très violentes, puisqu'on le laissait prendre part aux exercices de la communauté. Impressionné par les discours vibrants du nouveau prédicateur, cet homme interrompt tout à coup Jésus en l'appelant par son nom ; et comme il s'identifie au démon qui est en lui, il parle pour ce démon et pour tous les démons. Les esprits sont déjà inquiets et se demandent si l'heure est venue pour eux d'être précipités dans les enfers ; chose plus extraordinaire, ils savent que Jésus est « le saint de Dieu », celui que le Seigneur a consacré pour la plus haute mission, c'est-à-dire le Christ, qui doit détruire l'empire des démons. De son côté, Jésus n'est aucunement surpris de cette rencontre. Conscient de sa vocation, qui le prédestine à vaincre Satan, il n'hésite pas à prendre envers l'esprit le ton d'un maître qu'on doit obéir ; il ordonne vivement au démon de se taire (puisque c'est lui qui est censé parler dans l'homme) et de laisser sa victime. Le malade est saisi d'une convulsion violente et s'agite avec des cris affreux : c'est le démon irrité qui le tourmente avant de le quitter. Puis l'homme devient calme et de bon sens : le

doctrine nouvelle par l'autorité! Même il commande aux esprits impurs, et ils lui obéissent! »
28 Et sa renommée se répandit aussitôt de toutes parts, dans tous les alentours en Galilée.

démon est parti. Grand émoi de l'assistance, qui admire maintenant les deux choses extraordinaires dont elle a été témoin : un enseignement d'une autorité inouïe, et ce pouvoir si grand sur les mauvais esprits. A la suite de cette affaire, la renommée du prédicateur thaumaturge se répand dans cette région de la Galilée. La messianité de Jésus serait ainsi prouvée dès l'abord par la puissance de sa parole et par le témoignage exprès du démon.

Ce témoignage n'en est pas moins présenté en des conditions fort singulières. L'esprit parle, proclamant que Jésus est le Christ. Jésus le fait taire, parce qu'il ne veut pas qu'on sache qu'il est le Messie. L'évangéliste ne se lassera pas de faire parler ainsi les démons et de leur faire imposer silence par Jésus ; et personne jamais ne s'avisera d'entendre ce que proclament les démons.

En multipliant les déclarations messianiques des possédés, l'évangéliste oublie d'expliquer comment il se fait que nul ne semble les remarquer, et que les disciples aussi bien que le peuple ne se soient pas avisés plus tôt que Jésus était le Christ. Le témoignage des démons ne semble exister que pour les lecteurs de l'Évangile. Autant dire qu'il a été conçu pour eux, et que si les récits de possédés ont un fondement incontestable dans l'histoire

[29] Et aussitôt sortis de la synagogue, ils vinrent
à la maison de Simon et d'André, avec Jacques
et Jean ; [30] et la belle-mère de Simon était couchée,

évangélique, ce qu'on en rapporte ici doit être, en partie, illusoire et fictif.

*
* *

Dès qu'ils sont sortis de la synagogue, Jésus et ses compagnons se rendent à la maison de Simon et d'André, qui, on doit le supposer, résidaient à Capharnaüm. On dirait que Jésus y vient pour la première fois. Ou bien il a passé ailleurs la nuit précédente, ou bien l'évangéliste, n'attachant aucune importance aux détails qui ne serviraient en rien sa démonstration, relie entre eux assez librement les faits qu'il veut mettre en valeur. L'évangéliste tient à dire que cette maison était celle de Simon et d'André, et à rappeler la présence des deux autres disciples. De là cette phrase singulière : « Ils », c'est-à-dire Jésus et les quatre disciples, « vinrent à la maison de Simon et d'André », deux de ceux qui viennent, « avec Jacques et Jean », les deux autres compagnons de Jésus. La singularité de la tournure favorise l'idée d'une combinaison rédactionnelle qui aurait induit le rédacteur à répéter les noms de tous les disciples. Il est clair que Simon et André avaient offert l'hospitalité à Jésus, et que Jacques et Jean ne le quittaient pas ; du moins

ayant la fièvre, et dès l'abord ils lui parlèrent d'elle; [31] et s'étant approché, il la fit lever en la prenant par la main; la fièvre la quitta, et elle les servit.

l'évangéliste veut-il qu'on l'entende ainsi. On apprend que Simon était marié, ou l'avait été ; sa belle-mère était chez lui, exerçant les fonctions de maîtresse de maison. Ce jour-là, elle était malade, ayant la fièvre. Les fièvres paludéennes sont, paraît-il, assez fréquentes aux environs du lac de Tibériade et peuvent aisément devenir dangereuses. La fièvre dont il s'agit était-elle une maladie chronique ou un accès passager, le narrateur ne le dit pas. Les disciples, c'est-à-dire Simon et André, parlent tout naturellement à Jésus de la malade, non pour l'excuser sur son indisposition, qui l'empêche de rendre ses devoirs à leur hôte, mais pour exprimer discrètement leur désir, qu'ils s'avouent à peine à eux-mêmes, de voir Jésus lui venir en aide. Jésus s'approche de la gisante pour la saluer, et il lui prend la main en l'aidant à se lever ; elle est débarrassée de sa fièvre et peut servir les visiteurs. Il n'est pas dit que Jésus ait manifesté l'intention de la guérir : c'est la salutation du Christ, l'impression puissante de sa personne, de sa voix et de son geste, qui ont rendu la santé à la belle-mère de Simon. Ce tout petit miracle, accompli sur une personne connue, pourrait être mieux garanti que le fait du possédé.

32 Et le soir venu, quand le soleil fut couché,
on amenait vers lui tous les malades et les pos-
sédés; 33 et toute la ville était rassemblée à la
porte; 34 il guérit beaucoup de (gens) affligés
de diverses maladies, et il chassa beaucoup de
démons; et il ne laissait pas parler les démons,
parce qu'ils le connaissaient.

Sur le soir, les gens du lieu amènent tous leurs malades pour que Jésus les guérisse pareillement. Le sabbat ne finissant qu'au coucher du soleil, on ne pouvait les amener plus tôt; car il n'était pas permis, ce jour-là, de transporter un malade auprès du médecin, ni à celui-ci de le soigner, à moins qu'il n'y eût péril de mort. Le narrateur montre la maison comme assiégée par la foule, ainsi qu'il arrivera encore en d'autres circonstances. Il associe aux malades quantité de possédés. Peut-être n'y avait-il pas tant de fous à Capharnaüm. La préoccupation de l'évangéliste apparaît en ce qu'il dit du silence imposé aux démons, qui connaissaient le Christ. Bien qu'il ait fait amener à Jésus *tous* les malades et *tous* les possédés de Capharnaüm, le rédacteur se contente de dire que Jésus guérit *beaucoup* de malades et chassa *beaucoup* de démons. Cette nuance accuse un certain sentiment de la réalité : le pouvoir miraculeux de Jésus n'était pas sans limites, et il ne guérissait pas tous les sujets qu'on lui présentait.

Le récit donne à entendre que l'attitude des gens

[35] Et le matin, bien avant le jour, s'étant levé,
il sortit et s'en alla en un lieu désert, où il
pria; [36] et Simon courut après lui avec ses com-
pagnons; [37] et il le trouvèrent et lui dirent: « Tout
le monde te cherche. » [38] Et il leur dit: « Allons
ailleurs, dans les bourgades voisines, pour que

de Capharnaüm a plutôt inquiété Jésus qu'elle ne l'a encouragé. Il était venu prêcher la pénitence, et l'on veut qu'il soit thaumaturge. Il prévoit que la surexcitation populaire ne sera pas calmée le lendemain, qu'on lui demandera de nouvelles guérisons et qu'on ne songera pas à se convertir, en sorte que son entreprise est exposée, dès le commencement, à dévier dans une fausse direction. Pour se dégager de cette première impasse, il se décide à partir au plus tôt; il a reçu l'hospitalité chez Simon, mais il n'y reste pas la nuit entière; il sort, avant l'aurore, de la maison et de la ville, sans même avertir ses nouveaux disciples, et il se retire en un lieu désert pour prier, éprouvant sans doute le besoin de se recueillir devant Dieu. Mais, dès que Simon et les trois autres disciples ont constaté son absence, ils se mettent à sa poursuite et le rejoignent à l'endroit où il s'était arrêté. Tout Capharnaüm était revenu dès le matin et avait été désappointé par son départ furtif; les disciples le lui disent, pensant le ramener par la raison même qui le fait s'éloigner. Au lieu de retourner vers ceux qui le demandent, il va s'éloigner davantage, pour se dérober à l'em-

j'y prêche aussi, car c'est pour cela que je suis sorti. »

39 Et il s'en allait prêchant dans leurs synagogues, par toute la Galilée, et chassant les démons.

40 Et un lépreux s'approcha de lui, le suppliant et fléchissant le genou, en lui disant : « Si tu veux, tu peux me purifier. » 41 Et touché de

pressement des Capharnaïtes et porter l'Évangile ailleurs, dans les bourgs voisins ; aussi bien est-ce dans cette intention qu'il était parti.

Le Christ fait dans ce canton de la Galilée ce qu'il avait fait à Capharnaüm ; il prêche le jour du sabbat dans les synagogues et il chasse les démons. Marc insiste sur ce dernier point comme sur une partie essentielle du ministère évangélique. On dirait que, s'il faut en quelque sorte solliciter Jésus et lui faire violence pour les autres miracles, il se porte de lui-même à la guérison des possédés, parce que l'expulsion des démons est son œuvre propre.

*
* *

Ni date ni lieu précis ne sont assignés à la guérison du lépreux. Les malades de cette sorte tombaient sous un interdit qui ne leur permettait pas l'accès des habitations. Comme on voit le Christ mettre l'homme dehors, et que celui-ci est dit « sortir », il faut supposer que le lépreux, nonobs-

compassion, étendant la main, il (le) toucha et dit : « Je (le) veux, sois purifié. » [42] Aussitôt la lèpre s'en alla de lui, et il fut purifié. [43] Et lui parlant sévèrement, il le chassa sur l'heure

tant les défenses, s'est introduit dans une maison où il savait trouver le thaumaturge. Le récit a l'apparence d'un morceau arraché de son contexte, où il aurait été pourvu d'une introduction qui en expliquait les circonstances extérieures. Comme la conclusion est fort analogue à celle de la journée des miracles à Capharnaüm, on pourrait se croire en présence, non de la suite, mais d'un récit parallèle, qui était originairement localisé dans la maison de Simon.

Le lépreux dont il s'agit a foi dans la puissance miraculeuse de Jésus et aussi dans sa grande pitié, car il ne craint pas d'être rebuté en s'approchant de lui ; mais il se prosterne humblement, disant avec confiance : « Si tu veux, tu peux me purifier. » Il est évident que « purifier » signifie ici guérir, et cette acception n'a rien de surprenant, puisque la lèpre mettait en état d'impureté ceux qui en étaient atteints ; la purification allait de pair avec la guérison, comme l'impureté avec la maladie. Certains critiques, jugeant impossible la guérison instantanée de la lèpre, ont supposé que la tradition s'était méprise sur la portée réelle du fait : un lépreux guéri, mais qui voulait se dispenser des formalités légales, aurait prié Jésus de le déclarer pur en vertu de son autorité personnelle, au moins

44 et lui dit : « Garde-toi de rien dire à personne ;
mais va te montrer aux prêtres, et offre pour
ta purification ce que Moïse a prescrit, en attes-
tation pour eux. » 45 Et lui, étant sorti, se mit

égale à celle du prêtre, et Jésus aurait refusé. Mais, qu'un lépreux se soit avisé de pareille demande, ce n'est pas déjà si vraisemblable ; et que la tradition ait gardé le souvenir d'un incident aussi insignifiant, sauf à en transformer après coup le caractère, ce n'est guère plus facile à croire. Mieux vaudrait dire que le miracle a été inventé de toutes pièces, pour avoir un cas de guérison d'une maladie assez fréquente chez les Juifs, ou réputée incurable, ou propre à figurer la souillure du péché. Mais l'histoire de Naaman (II. Rois, v), alléguée par Strauss en faveur de l'hypothèse mythique, a un tout autre développement que le récit de l'Évangile, et celui-ci, dans son ensemble, n'a pas l'apparence d'une fiction. On désignait par le même nom de lèpre différentes sortes de maladies qui ne sont point toutes inguérissables, et les données évangéliques ne sont pas suffisantes pour la discussion rigoureuse du cas au point de vue médical.

En voyant et entendant le lépreux, Jésus est ému de compassion. Sans souci de l'impureté légale, il étend la main vers lui et le touche, témoignant en même temps sa volonté de le voir guéri, et la lèpre disparaît à l'instant. La situation de Jésus à l'égard des prescriptions mosaïques rela-

à raconter beaucoup et à divulguer la chose, en sorte que (Jésus) ne pouvait plus entrer publiquement en ville ; mais il restait dehors, en des

tives à la lèpre n'est pas la même que celle du lépreux : il peut faire le cas qu'il veut de l'impureté passagère que communique le contact d'un tel malade ; le lépreux guéri ne peut se dispenser de la formalité qui l'autorise à rentrer dans le commerce ordinaire de la vie. Si Jésus prend un ton menaçant pour congédier son obligé, ce n'est pas que la guérison soit seulement commencée et qu'il y ait encore péril de contagion, c'est à cause du silence qu'il exige, et qu'il craint, non sans motif, de ne pas voir observé, ou plutôt encore parce que le lépreux n'aurait pas dû entrer dans la maison ; il n'a pas davantage le droit d'y rester, et sa présence ne saurait y être tolérée. Peut-être est-ce pour ce motif que Jésus ne lui fait ses recommandations qu'après l'avoir mis dehors. L'ordre de se montrer au prêtre est donné dans l'intérêt de celui à qui il s'adresse. L'homme est guéri ; mais, pour que tout le monde puisse le traiter comme tel, il faut que le prêtre ait accompli les rites de la purification et certifié la guérison. C'est ce témoignage qui est visé dans les dernières paroles du Christ : « en attestation pour eux ». Il ne s'agit pas de prouver aux représentants officiels de la religion que Jésus respecte la Loi, et moins encore qu'il fait des miracles. La purification du lépreux, dans les formes ordinaires, prouvera, comme il est né-

lieux déserts, et l'on venait à lui de toutes parts.

II. [1] Et comme il était entré de nouveau à

cessaire, sa guérison à sa famille et à ses concitoyens, sans qu'il soit besoin de dire comment il a été guéri.

Au lieu de se taire, l'homme parle beaucoup et raconte le fait à tous ceux qu'il rencontre. Ce miracle en fait demander d'autres par la foule qui se précipite sur les pas de Jésus. Pour se soustraire à cet empressement qui va contre ses desseins, le Christ est contraint de ne plus paraître « en ville », soit dans les villes en général, soit plutôt dans celle où a eu lieu le miracle, c'est-à-dire probablement à Capharnaüm. Il se retire dans la campagne, pour laisser tomber l'agitation populaire ; mais il ne réussit pas à se cacher, parce qu'on s'assemble autour de lui dès qu'on a pu le découvrir en quelque endroit. Conclusion qui enchérit sur celle du tableau précédent, avec laquelle cependant elle ne laisse pas de faire double emploi. On dirait que l'évangéliste a pris un récit tout fait et qu'il l'a logé tant bien que mal, comme pour combler un vide, entre le départ de Capharnaüm et le retour dans cette ville pour la guérison du paralytique.

*
* *

Suit une série de cinq conflits avec les pharisiens : sur la rémission des péchés, à propos du

Capharnaüm au bout d'un certain temps, on apprit qu'il était à la maison ; [2] et beaucoup de gens s'assemblèrent, en sorte qu'on ne pouvait arriver même jusqu'à la porte ; et il leur disait la parole.

[3] Et il vint (des gens) qui lui amenaient un

paralytique de Capharnaüm : sur la fréquentation des publicains, à propos de Lévi ; sur le jeûne, avec égard aux disciples de Jean-Baptiste ; sur le sabbat, en deux occasions. La combinaison est visiblement artificielle et rédactionnellé.

Jésus, s'étant tenu quelque temps à l'écart de Capharnaüm, est censé y rentrer de nouveau, mais non ostensiblement, puisque sa présence « à la maison » n'est connue qu'après son arrivée et malgré les précautions qu'il semble avoir prises pour qu'on l'ignorât. La maison dont il s'agit doit être celle de Simon, où il avait habité avant son départ. Encore est-il que l'évangéliste dit « la maison », comme il dit « la montagne » et « le désert », pour le besoin de son récit, sans autre détermination. Cette mise en scène peut s'expliquer par rapport au récit précédent, comme elle peut s'entendre par rapport au départ qui a suivi les premiers miracles à Capharnaüm, en tenant comme non avenues l'histoire du lépreux et sa conclusion.

D'après ce qui a été raconté plus haut, il est aisé de comprendre qu'une foule nombreuse s'assemble aux abords de la maison. Jésus parle, il annonce

paralytique porté par quatre ; [4] et comme ils ne pouvaient le lui présenter à cause de la foule, ils découvrirent le toit (du lieu) où il était, et par l'ouverture descendirent le lit où le paraly-

l'Évangile, et avec d'autant plus de sécurité que l'attroupement considérable empêche les malades d'arriver jusqu'à lui. Cependant des gens veulent profiter de l'occasion pour obtenir un miracle ; un groupe se présente escortant un paralytique porté sur sa couchette par quatre hommes ; ils voient l'impossibilité d'atteindre jusqu'à la porte, et à plus forte raison d'entrer dans la maison, mais ils ne se déconcertent pas pour si peu ; ils montent sur le toit en terrasse, où l'on pouvait avoir accès par un escalier extérieur ou par une maison voisine, y pratiquent un large trou en enlevant le dallage et descendent leur malade devant Jésus.

Admirant la foi de tout ce monde, aussi bien celle de l'infirme qui s'est prêté à la manœuvre que celle des personnes qui l'ont prescrite et exécutée, Jésus parle au paralytique sur un ton bienveillant : « Mon fils, tes péchés sont remis. » Ce n'est pas tout à fait ce qu'attendaient cet homme et ses amis, ni ce qu'attendrait le lecteur ; mais suivons d'abord la pensée de l'évangéliste. On doit supposer que le Christ, s'il est touché de la foi du paralytique, ne songe pas encore à prendre l'initiative de sa guérison. Il se porte caution du pardon accordé aux péchés du malade par le Père céleste ;

tique était couché.[5] Et Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique : « Mon enfant, tes péchés sont pardonnés. »[6] Et il y avait quelques scribes qui étaient assis là et qui se disaient dans leurs

aussi bien n'est-il pas envoyé pour faire des miracles, mais pour réconcilier les hommes avec Dieu. Rien n'invite à conjecturer que l'âme du paralytique ait été accablée par la conscience du péché, que Jésus ait lu son angoisse dans ses yeux, et qu'il ait voulu pourvoir d'abord à sa paix intérieure. Le paralytique est un paralytique : on ne dit pas qu'il ait été un grand pécheur ni que ce fût une âme tourmentée.

Cependant le pardon du péché n'appartient qu'à Dieu. Aussi quelques scribes, dont l'évangéliste n'avait point parlé, et qui surgissent en cet endroit pour faire l'objection nécessaire (les commentateurs savent que c'étaient les personnages les plus considérables de l'assistance, qui étaient au premier rang devant Jésus), sont fort scandalisés et se disent en eux-mêmes que l'orateur a blasphémé. L'évangéliste tient à noter que Jésus connaît leur pensée « par son esprit », c'est-à-dire en lui-même et par une intuition qui se passe des moyens ordinaire d'information. C'est pourquoi le Christ va combattre cette pensée par un raisonnement et par un miracle, l'un soutenant l'autre; il va prouver la légitimité de ses prétentions dans l'ordre spirituel par la réalité de son action miraculeuse sur les

cœurs : [7] « Comment celui-ci parle-t-il de la sorte? Il blasphème! Qui peut remettre les péchés si ce n'est Dieu? » [8] Et aussitôt Jésus, connaissant par son esprit qu'ils raisonnaient

corps. Lui, qui refusera toujours de donner à ses adversaires les « signes » qu'ils lui demandent, va leur en fournir un spontanément. A cet effet, il formule un espèce d'argument conforme aux procédés dialectiques des rabbins, ou mieux encore peut-être à la logique populaire, quelque peu influencée par celle des écoles : est-il plus facile de garantir à un homme la rémission de ses péchés que de le guérir quand il est dans l'état où se trouve le paralytique? En soi, l'un n'est pas plus facile que l'autre, car ce sont deux œuvres divines, qui relèvent l'une de la miséricorde et l'autre de la puissance ; mais la seconde est perceptible aux sens, tandis que l'autre ne l'est pas ; l'œuvre divine visible peut servir de preuve à la réalité de l'œuvre divine invisible, quand c'est le même envoyé de Dieu qui les accomplit ; pour que ces gens, si prompts à se scandaliser, sachent que le Fils de l'homme exerce ici-bas la faculté de pardon que le Père exerce dans les cieux, Jésus commandera au paralytique de se lever, de prendre son lit sur son dos et de s'en aller chez lui.

Sur l'ordre du Christ, le malade se lève en effet, prend son grabat et sort devant l'assistance émerveillée. Jamais on n'a vu pareille chose, disent les

ainsi en eux-mêmes, leur dit : « Pourquoi avez-vous ces pensées dans vos cœurs? [9] Qu'y a-t-il de plus facile, (ou) de dire au paralytique : « Tes péchés sont pardonnés », ou de dire :

gens. Façon de parler toute naturelle en un cas aussi extraordinaire, et d'autant mieux en situation que Jésus n'a pas fait encore de miracle aussi éclatant à Capharnaüm et en public. Mais nul ne s'étonne que Jésus ait pris le titre de messianique de Fils de l'homme, et l'on a oublié la revendication du pouvoir de remettre les péchés, revendication que le miracle est censé pourtant avoir justifiée. La conclusion de l'anecdote se réfère au début, aux préliminaires du miracle, comme s'il n'avait été question que de foi et de guérison, non du Messie et de ses prérogatives.

C'est que l'argumentation messianique a été surajoutée au récit déjà fixé dans la tradition et même dans une relation écrite. La glose est à peine soudée au texte. Jésus commence (v. 10), en parlant aux scribes, une phrase qu'il termine (v. 11) en s'adressant au paralytique. Photographie du geste, s'écrient les interprètes. Ce trait si vivant pourrait bien n'être originairement qu'une gaucherie de la rédaction. La parole qui doit venir après le témoignage rendu à la foi du paralytique (v. 5 *a*) est : « Lève-toi, prends ton lit et va dans ta maison. » L'évangéliste, ayant substitué à cette parole la déclaration : « Mon enfant, tes péchés

« Lève toi, prends ton lit et va-t-en? » [10] Et afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a pouvoir, sur la terre, de remettre les péchés », il dit au paralytique : [11] « Je te dis : Lève-toi,

sont pardonnés », pour introduire la revendication de messianité, rattrape la suite primitive du récit en répétant : « Il dit au paralytique », pour amener le miracle et la conclusion de l'anecdote.

Jésus réclamerait pour lui en tant que Fils de l'homme la faculté de remettre les péchés. Autant dire qu'il se proclamerait lui-même Christ, et Christ Sauveur, investi de pouvoirs divins, au sens où Paul l'entend, ce qui est en contradiction avec le récit de la confession de Pierre (VIII, 27-30) et le plus ancien fonds traditionnel de Marc. Rien ne sert de vouloir atténuer ou éliminer la mention du Fils de l'homme en cet endroit, comme si Jésus avait entendu signifier qu'un homme, et conséquemment lui-même, pouvait avoir et avait le pouvoir de remettre les péchés, ou comme si la tradition avait substitué le titre messianique au pronom personnel dont Jésus s'était servi. Tout l'ensemble de l'argumentation suppose que la formule « Fils de l'homme » désigne Jésus, qu'elle n'est pas un simple équivalent du pronom personnel, qu'elle signifie la qualité en vertu de laquelle le Christ remet les péchés, et qu'elle aurait dû être intelligible pour les auditeurs, qui cependant n'ont pas compris. La formule est donc nécessaire à l'équi-

prends ton lit et va dans ta maison. » [12] Et il se leva, et aussitôt, prenant son lit, il sortit en présence de tous, en sorte que tout le monde était stupéfait et glorifiait Dieu en disant : « Nous n'avons jamais rien vu de pareil ! »

libre du discours, et c'est le discours entier qui est suspect.

Mais, grâce au discours, l'histoire du paralytique devient la première anecdote d'une série qui sert à illustrer les rapports de Jésus avec les pharisiens, ou plutôt du Christ de la foi avec le judaïsme incrédule. Après la série d'anecdotes viendra le discours des paraboles, avec la thèse de Marc sur l'endurcissement providentiel des Juifs. Si les scribes introduits par l'évangéliste dans le présent récit ne protestent pas contre la prétention messianique de Jésus, c'est sans doute qu'ils sont supposés n'avoir pas compris ce que signifiait la formule « Fils de l'homme ». Et la formule représente exactement l'idée que l'évangéliste se fait du Christ : le Fils de l'homme de Daniel, identique à l'Homme céleste de Paul, manifesté en chair et « donnant sa vie pour le salut de plusieurs » (x, 45). On peut bien revendiquer pour ce Christ le pouvoir de pardonner leurs péchés à ceux qui croient en lui. Mais Jésus lui-même n'aurait pas affiché cette prétention.

*
* *

[13] Et il sortit de nouveau du côté de la mer ; et tout le peuple venait à lui, et il les instruisait.

Il ne semble pas que la vocation de Lévi soit rapportée au même jour que la guérison du paralytique. En disant que Jésus sortit une seconde fois du côté de la mer, le narrateur se réfère soit au départ du Christ le lendemain de la première prédication à Capharnaüm (1, 35), soit plutôt à la vocation des premiers disciples (1, 16), qui s'est accomplie auprès du lac. Dans un cas comme dans l'autre, l'expression n'est pas tout à fait correcte, et la formule de transition est artificielle.

A raison de sa situation sur les limites de la tétrarchie d'Hérode Antipas, et à proximité de la route qui conduisait du littoral méditerranéen à Damas, Capharnaüm avait des bureaux de douane et de péage occupés par de nombreux publicains. Jésus donc, étant descendu auprès de la mer, où il instruisait la foule nombreuse qui s'attachait à ses pas, aurait remarqué, à l'aller ou au retour de cette promenade évangélique, un publicain nommé Lévi, fils d'Alphée. Le nom témoigne d'une origine juive, et ce publicain, nonobstant sa profession, n'était pas insensible à l'espérance du royaume des cieux. Jésus lui dit la parole qu'il avait adressée aux premiers disciples : « Suis-moi »; et la parole a le même effet : Lévi quitte son bureau pour n'y plus revenir et il suit Jésus. Il y aurait lieu de faire sur cette vocation subite les mêmes réflexions que sur l'appel des quatre pêcheurs, si ce

[14] Et en passant, il vit Lévi d'Alphée assis au bureau de péage, et il lui dit : « Suis-moi. » Et se levant, il le suivit.

[15] Et il advint que (Jésus) se mit à table dans sa maison, et beaucoup de publicains et de

n'est que Lévi avait dû entendre parler de Jésus, le voir même et assister peut-être à ses prédications, avant d'être invité à le suivre comme disciple. Ces récits de vocations doivent provenir de la même source, et le rédacteur évangélique leur aura donné un cadre de sa façon.

Une transition des plus mal venues rattache celui-ci à l'apologie du Christ contre ceux qui lui reprochaient la fréquentation des publicains. Littéralement on devrait traduire : » Et il advient qu'*il* se met à table dans *sa* maison. » Jésus n'ayant pas de maison, il s'agit de la maison de Lévi, et c'est Jésus qui se met à table. Rien n'invite à penser que le repas offert par Lévi au Christ n'aurait eu lieu que plusieurs jours après la vocation du premier. Mais il y a une certaine incohérence entre l'assertion concernant le départ du publicain, qui « suit » immédiatement Jésus, et la description du repas que Lévi est censé offrir, dans sa maison, à Jésus et aux publicains de l'endroit. Plus gauche encore et plus équivoque est la remarque sur le nombre de ceux qui « suivaient » Jésus. On peut se demander si ce sont les disciples qui sont nombreux autour du Christ, ou bien les publicains. Cependant

pécheurs se mirent à table avec Jésus et ses disciples; car il y en avait beaucoup qui le suivaient. [16] Et les scribes des pharisiens, voyant qu'il mangeait avec des publicains et des pécheurs, dirent à ses disciples : « Il mange avec

l'évangéliste ne peut pas vouloir dire que quantité de publicains étaient disciples de Jésus ; et il tient plutôt à faire entendre que le groupe de ces derniers était plus nombreux qu'on ne pourrait être tenté de le supposer d'après les vocations racontées. Tout ce préambule (v. 15) est une pièce de suture.

« Les scribes des pharisiens », c'est-à-dire les scribes qui appartenaient à la secte des pharisiens (la mention spéciale de ces « scribes » doit venir du rédacteur qui les a fait intervenir dans l'histoire du paralytique), voient Jésus attablé « avec des publicains et des pécheurs », des gens qui n'observaient pas la Loi ; ils en sont fort étonnés et ils ne peuvent s'empêcher de manifester leur surprise aux disciples, sur le ton aigre-doux de dévots scandalisés. Ils n'osent pas encore s'adresser directement au maître, mais ils vont déjà plus loin que dans l'affaire du paralytique, où ils s'étaient bornés à penser défavorablement de Jésus. Le Christ, qui les entend, se défend par une comparaison où l'on peut voir l'application d'un proverbe populaire : ce ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin de médecin, mais ceux

des publicains et des pécheurs ! » [17] Et (les) entendant, Jésus leur dit : « Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin de médecin, mais ceux qui sont malades. Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs. »

[18] Et les disciples de Jean et les pharisiens

qui sont malades ; de même, ce sont les pécheurs qui ont besoin d'être évangélisés, non les justes.

Le proverbe cité par Jésus contient probablement toute la réponse qu'il a faite au reproche des pharisiens, et cette réponse pouvait se passer de commentaire. Ce que l'évangéliste y ajoute ne tient plus à la réalité, mais à la doctrine : Jésus parle de la vocation, au sens absolu du mot, comme un dieu qui appelle au salut ceux qu'il a choisis ; et quand il dit : « Je suis venu », on ne peut pas l'entendre de la circonstance présente, mais de sa mission divine pour le salut du monde, même de sa venue dans la chair. Le Christ qui commente le dicton sur les malades et les bien portants est donc le Fils de l'homme qui remet les péchés, c'est le Christ de l'évangéliste. Celui-là n'appelle pas au salut les justes de la Loi, mais les pécheurs, qu'il sauve par la foi.

*
* *

Aucune circonstance de temps ni de lieu n'est indiquée pour la question du jeûne. Mais la

étaient à jeûner ; et on vint lui dire : « Pourquoi les disciples de Jean et les disciples des pha-

mention des disciples de Jean est significative. C'est bien à leur occasion qu'a été dite la parole que l'on va rapporter. Les pharisiens leur ont été adjoints par l'évangéliste : ils viennent en surcharge, et la parole sur les garçons de noces ne les concerne pas. Ils ont été introduits ici en vue des comparaisons suivantes, qui les regardent ; peut-être aussi parce que Jésus a blâmé ailleurs (Matth., vi, 16-18) la façon dont ils jeûnaient, et pour que l'anecdote du jeûne pût entrer dans la série des conflits entre le Christ et les pharisiens.

On ne dit pas qui a posé la question. Ce ne sont pas tous ceux qui jeûnaient ce jour-là, mais quelques personnes qui approuvaient la conduite des jeûneurs et qui sans doute jeûnaient elles-mêmes. Dans l'esprit de l'évangéliste, ce sont probablement « les scribes des pharisiens », dont il vient d'être parlé. Les critiques s'enhardissent : maintenant ils demandent des explications à Jésus ; la prochaine fois, ils lui reprocheront de laisser violer le sabbat par ses disciples.

Jésus répond simplement à la question posée, sans discuter la valeur religieuse de la pratique et en en reconnaissant implicitement la légitimité. Il explique pourquoi ses disciples ne jeûnent pas présentement et ne doivent pas jeûner ; selon la teneur du texte traditionnel, il aurait ajouté que les disciples jeûneraient plus tard, après sa mort. Il envi-

risiens jeûnent-ils, et tes disciples ne jeûnent-ils pas ? » [19] Et Jésus leur dit : « Les garçons

sage le jeûne, conformément à sa signification première, comme une expression naturelle du deuil et de la tristesse; par une comparaison vivante, il montre que le jeûne est incompatible avec la situation de ses disciples. Les « fils de la chambre nuptiale », c'est-à-dire les garçons de noces, « peuvent-ils jeûner tant que l'époux est avec eux ? » Il s'agit du groupe de jeunes gens qui assistent l'époux durant les fêtes nuptiales et qui ont leur place marquée dans les cérémonies coutumières. Le pharisien le plus rigide n'aurait certes pas l'idée de les obliger à un seul jour de jeûne pendant qu'ils ont à tenir leur rôle près de l'époux. Il est sous-entendu que les disciples de Jésus sont dans une condition analogue ; eux non plus ne peuvent jeûner ayant leur maître avec eux. L'Évangile est assimilé à des fêtes nuptiales parce qu'il annonce le prochain règne de Dieu, la fête des élus. Et de cette première déclaration l'on est en droit d'inférer que les disciples de Jean n'étaient plus dans le cas où se trouvaient ceux de Jésus : ils pouvaient jeûner, parce qu'ils avaient perdu leur maître.

Ce que le Christ dit ensuite n'est pas une explication ni un raisonnement, mais une prophétie; il prédit sa propre mort et les jeûnes qui se pratiqueront dans l'Église chrétienne. Cette seconde partie de la réponse n'est pas conçue dans la même perspective que la première, et les mots mêmes

de noces peuvent-ils jeûner, tant que l'époux est avec eux? Aussi longtemps qu'ils ont l'époux

ont changé de sens. Car, dans la première partie, l'époux était un terme de comparaison, un marié quelconque; dans la seconde partie, c'est Jésus en personne, et Jésus crucifié. Cependant la première partie du discours en appelle une seconde, puisqu'un contraste se devine entre le cas de garçons d'honneur entourant l'époux, et celui d'autres garçons d'honneur plongés dans le deuil par la disparition soudaine du roi de la fête. Tel est précisément le cas des disciples de Jean depuis l'arrestation et surtout depuis la mort du Baptiste. On est fondé à supposer que Jésus, après avoir allégué la comparaison de noces régulièrement célébrées, pour en faire l'application à ses disciples, énonçait la comparaison de noces interrompues par un accident imprévu, tel que l'enlèvement et le meurtre de l'époux, pour en faire l'application aux disciples de Jean. Il aurait dit : « Mais si l'époux vient à être enlevé, les garçons de noces jeûnent », puisque les noces se sont terminées dans le deuil.

Mais il est évident que, pour Marc, dès la première partie de la réplique, le Christ est l'époux par excellence, l'époux de l'Église, comme il l'est pour saint Paul ; ses disciples, compagnons de l'Époux, ne jeûnent pas, parce que lui, l'Époux, est avec eux. Une fois lancé sur cette voie, l'évangéliste ne s'arrête pas, et il tourne en prédiction des jeûnes de l'Église ce qui avait été dit par compa-

avec eux, ils ne peuvent jeûner. [20] Viendront des jours où l'époux leur sera enlevé, et alors ils jeûneront, en ce jour là. »

[21] « Nul ne coud une pièce de drap non foulé sur un vieil habit ; autrement le morceau neuf en emporte du vieux, et il se fait une plus

raison pour expliquer la conduite des disciples. Jésus lui-même n'en était pas à se considérer comme l'Époux divin de l'Église. Et le discours que lui prête l'évangéliste n'est plus une réponse à la question posée ; c'est une allégorie où le Christ n'explique rien, ni la conduite des disciples de Jean, ni celle de ses propres disciples ; il affirme seulement que ses disciples ne peuvent jeûner tant qu'il est avec eux, et qu'ils jeûneront plus tard quand il n'y sera plus ; il expose un fait, ou sa propre volonté, il n'éclaircit pas le problème. Dans la pensée de l'évangéliste, il ne parle pas pour se faire entendre, mais pour émettre une vérité inintelligible aux pharisiens réprouvés.

Il est assez vraisemblable que l'assertion emphatique : « Alors ils jeûneront, en ce jour-là », ne vise pas seulement le jour de la passion comme point de départ du jeûne chrétien, mais le vendredi, spécialement le vendredi saint, comme jour de jeûne et commémoratif de la mort de Jésus sur la croix.

L'évangéliste n'établit aucun lien entre cette réponse et les sentences qui suivent, mais il a dû percevoir entre les deux un certain rapport, puis

grande déchirure. [22] Et personne ne met du vin nouveau dans de vieilles outres; autrement le vin fait éclater les outres, et le vin est perdu

qu'il n'indique pas davantage que l'on passe à un autre sujet. Jésus a d'abord justifié la conduite de ses disciples en tant qu'ils diffèrent de ceux de Jean ; maintenant il va les excuser, à ce qu'il semble, de ne pas se conformer aux pharisiens. Peut-être se rendra-t-on plus facilement compte de la combinaison si l'on admet que la comparaison des noces répondait originairement à la question : pourquoi les disciples de l'Évangile ne jeûnent-ils pas comme les sectateurs de Jean ? et les deux comparaisons suivantes à une question analogue posée à l'occasion des pharisiens : pourquoi les disciples ne jeûnent-ils pas selon la coutume des hommes pieux? Le rédacteur aurait fait une seule question des deux et juxtaposé les réponses.

Les deux dernières comparaisons ne font pas valoir l'incompatibilité de la joie et de la tristesse, mais celle du vieux et du neuf ; elles ont donc une plus grande portée que la première, puisque leur application ne concerne pas seulement une manière d'agir des disciples, mais la nature même de l'Évangile, qui est quelque chose de neuf par rapport à la tradition du judaïsme pharisaïque en général, et à celle du jeûne en particulier. Si l'on met une pièce de drap brut pour boucher le trou d'un vieux manteau, la pièce neuve emporte l'attache, et il se fait une plus grande déchirure

ainsi que les outres. Mais vin nouveau pour outres neuves. »

dans le vieux vêtement. Si l'on met du vin nouveau, du vin doux, sortant du pressoir, dans de vieilles outres, le vin, en fermentant, fait éclater les outres, et tout est perdu : à vin nouveau outres neuves.

Rien d'allégorique dans ce discours. La pointe des deux paraboles est la même : incompatibilité du neuf et du vieux, présentée sous deux formes différentes, celle d'une partie qui jure avec le tout et qui le compromet, celle d'un contenu qui brise le contenant trop faible pour le garder. De même la nouveauté de l'Évangile ne peut s'allier aux observances pharisaïques sans inconvénient pour elle-même et pour les observances dont il s'agit. Les paraboles ont une signification générale, mais elles ont pu être dites à propos d'une remarque particulière sur le jeûne ou quelque coutume du même genre. Si l'on applique au judaïsme, et non seulement au pharisaïsme, la comparaison du vieil habit et de la vieille outre, on trouvera ici la pensée de Jésus plus radicalement novatrice que sa façon pratique de se comporter envers la Loi. Mais il faut tenir compte de la liberté avec laquelle le Christ interprète et complète cette même Loi pour l'opposer au judaïsme des pharisiens.

* * *

BIBLIOTHECA

23 Et il advint qu'il passait, le jour du sabbat,
à travers des champs de blé ; et ses disciples
se mirent, tout en marchant, à arracher les épis.
24 Et les pharisiens lui dirent : « Vois comme
ils font, le jour du sabbat, ce qui n'est pas

De l'objet même du premier récit sabbatique il résulte que cette anecdote doit être placée à l'époque de la moisson, entre le commencement d'avril et la mi-juin ; elle ne peut donc appartenir aux derniers temps du ministère galiléen ; mais il est aisé de la mettre dans l'année qui précéda la mort de Jésus, une dizaine de mois avant la passion.

Il advint, un certain jour de sabbat, que les disciples, passant avec leur maître dans un sentier qui traversait des champs de blé, arrachèrent quelques épis pour en manger les grains. La façon dont le Christ justifie ses disciples ne laisse aucun doute sur l'intention de leur acte. Quelques pharisiens, les voyant, se scandalisèrent, non de ce qu'ils marchaient, puisque les pharisiens eux-mêmes étaient aussi dehors, et qu'on avait le droit de se promener, ni de ce qu'ils prenaient des épis qui ne leur appartenaient pas, car la Loi (Deut. xxiii, 26) permettait de le faire, si l'on avait faim, pourvu qu'on n'usât pas de faucille ; mais parce que la Loi proscrivait le travail de la moisson, comme tout autre travail, le jour du sabbat, et que, pour les pharisiens, arracher quelques épis, c'était moissonner. Sans discuter l'interprétation étroite donnée au précepte, Jésus

permis ! » Et il leur dit : « N'avez-vous pas lu ce que fit David, quand il était dans le besoin et qu'il avait faim, lui ainsi que ses compagnons ;

s'attaque à la nature même de l'obligation. Sur le ton d'un homme qui connaît les Écritures autrement que par la lecture des synagogues (cette nuance pourrait appartenir à la rédaction), il renvoie les pharisiens à l'histoire de David fugitif chez les prêtres de Nob (I Sam., xxi, 1-7). Nécessité n'a pas de loi : de même que David, parce qu'il avait faim, a pu manger les pains consacrés dont les prêtres seuls ont le droit de se nourrir, de même les disciples, qui sont affamés, peuvent ramasser des épis le jour du sabbat, bien qu'il soit défendu de moissonner. L'exemple est concluant ; nul n'aurait songé à contester la légitimité de l'acte accompli par David, homme inspiré, prophète, élu du Seigneur.

Tant s'en faut d'ailleurs que l'allégation du récit biblique soit exacte et littérale. L'hagiographe ne dit pas que David ait pénétré dans le sanctuaire, ni qu'il ait eu des compagnons, ni que le prêtre qui lui a donné les pains se soit appelé Abiathar. Ce prêtre était Achimélek, père d'Abiathar. La citation s'accompagne donc d'une interprétation plus ou moins légendaire. On suppose que David est entré dans le sanctuaire pour prendre les pains dont le prêtre lui a permis de faire usage ; et qu'il avait des compagnons, parce que, bien qu'il soit parti seul, il fait entendre au prêtre qu'il en a plusieurs, envoyés comme lui en mission secrète par

[26] comment il entra dans la maison de Dieu, sous le grand-prêtre Abiathar, mangea les pains de proposition, dont il n'est permis qu'aux

le roi. Quant à la mention d'Abiathar, elle a dû être ajoutée au récit primitif et résulte probablement d'une confusion. L'évangéliste écrit : « Sous Abiathar grand-prêtre », et l'on ne peut voir là autre chose qu'une indication beaucoup moins destinée à marquer la date du fait qu'à en démontrer la légitimité par le nom du célèbre pontife en même temps que par celui de David. On aura cité Abiathar parce qu'il était plus connu que son père, et qu'on oubliait Achiméfek. Ajoutons qu'Abiathar n'a jamais été grand-prêtre au sens où l'Évangile l'entend. Et il n'y a pas lieu de voir dans la mention d'Abiathar une sorte de référence au texte, « à la section d'Abiathar grand-prêtre ». Outre que le morceau visé n'a guère pu être qualifié chapitre d'Abiathar, une telle référence n'aurait pas ici de raison d'être (le cas de Marc, xii, 26, est tout différent).

L'anecdote est complète avec l'exemple de David; des deux sentences qui suivent, la première s'accorde bien avec le récit, mais n'est pas indispensable pour en dégager l'idée essentielle; la seconde vient en surcharge de la première et semble orientée dans une autre direction, vers l'autorité personnelle du Christ. On dirait que Jésus et ses disciples font pendant à David et à ses compagnons, et que Jésus, plus grand que David, dispense ses disciples

prêtres de manger, et en donna à ses compagnons? » [27] Et il leur dit : « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le

du sabbat, comme David est censé dispenser ses compagnons de la loi qui leur interdisait l'usage des pains consacrés. Or ce n'est pas ainsi que l'exemple a été proposé ; car c'est la faim, par la faim c'est Dieu même qui a dispensé David avec ses compagnons, et qui dispense maintenant les disciples de Jésus. La première réflexion : « Le sabbat a été fait pour l'homme, non l'homme pour le sabbat », est donc dans le même esprit que l'exemple cité, et a pu servir à le confirmer; mais on n'en peut dire autant de la seconde, qui, nonobstant le lien que l'évangéliste établit entre les deux, ne se déduit pas naturellement de la première. De ce que l'homme n'est pas fait pour le sabbat, il suit que l'homme peut être dispensé du sabbat quand le sabbat lui serait nuisible au lieu de lui être utile, non que David ou bien le Messie aient le droit d'en dispenser, que le Christ soit au-dessus du sabbat, qu'il ait le droit de l'abroger. Ce Fils de l'homme, qui domine la Loi et qui en dispense ses fidèles, est le Christ de Paul et de l'évangéliste, ce n'est pas Jésus. Dans la première sentence, celui-ci parle comme interprétant l'intention de Dieu législateur selon sa signification véritable, et il tire cette signification de la conscience qu'il croit avoir des intentions divines, plutôt que des textes bibliques relatifs au sabbat ; il ne se fonde que sur

sabbat, [28] en sorte que le Fils de l'homme est maître aussi du sabbat. »

III. [1] Et il entra une seconde fois en synagogue, et il y avait là un homme qui avait

la certitude de cette conscience, non sur sa qualité de Messie, pour émettre son interprétation ; il n'affirme pas son autorité sur les petits commandements, car il ne songe pas à les abroger même partiellement, et il reconnaît à tout homme le droit d'entendre comme lui le précepte du sabbat. Ce n'est pas raison pour penser que « fils de l'homme », dans la dernière sentence, signifierait « homme » en général ; car, dans ce cas, l'expression araméenne employée par Jésus ayant dû être la même dans la sentence précédente, on aurait traduit uniformément « Fils de l'homme », ou « homme », dans les deux parties de cette déclaration. Jésus, d'ailleurs, n'aurait jamais dit que l'homme était maître du sabbat institué par Dieu. La réflexion touchant le pouvoir qu'a le Fils de l'homme sur le sabbat a été ajoutée par l'évangéliste qui attribue au même Fils de l'homme, dans l'histoire du paralytique, le pouvoir de remettre les péchés.

*
* *

La seconde anecdote sabbatique est moins bien venue que la première, et elle ne tourne pas autour

la main desséchée; [2] et ils l'observaient (pour voir) s'il le guérirait le jour du sabbat, afin de l'accuser. [3] Et il dit à l'homme qui avait la main desséchée : « Lève-toi (là) au milieu. »

d'une de ces paroles vivantes et lucides qui portent avec elles leur cachet d'authenticité. Ni le temps ni le lieu du miracle ne sont déterminés; mais, puisque l'évangéliste fait allusion à une première visite « en synagogue », il est probable que la seconde visite se fait à la même synagogue que la première, c'est-à-dire à la synagogue de Capharnaüm. Cette référence implicite à la guérison du possédé n'est pas précisément une garantie d'historicité pour le récit qui va suivre. La mise en scène est peu satisfaisante. On dirait que Jésus vient à la synagogue pour y faire des miracles et qu'il se porte de lui-même à guérir tous les malades qu'il y rencontre.

Il se trouvait donc, un certain jour de sabbat, dans cette synagogue, un homme qui avait la main desséchée, c'est-à-dire paralysée. Des pharisiens qui étaient présents dans l'assemblée se demandaient si Jésus oserait guérir cet homme un jour de sabbat, et ils se proposaient, le cas échéant, de le dénoncer comme violateur de la Loi. On n'explique pas devant qui la dénonciation aurait été portée, mais on ne peut songer, nonobstant la mention ultérieure des hérodiens, qu'aux autorités religieuses de Jérusalem. Jésus voit la préoccupation des pha-

[4] Et il leur dit : « Est-il permis, le jour du sabbat, de faire du bien ou de faire du mal, de sauver quelqu'un ou de le tuer ? » Et ils gardaient le silence. [5] Et les regardant à l'entour

risiens. Comme s'il tenait à braver leurs scrupules et les mauvaises intentions qui sont dans leur cœur, il veut guérir l'homme, bien que celui-ci ne l'en ait pas sollicité. Il lui commande de se lever au milieu de l'assistance, sans doute pour que tout le monde voie le prodige ; puis, par une sorte de défi à ces dévots sans entrailles, il leur pose la question : est-ce le bien qui est permis le jour du sabbat, ou est-ce le mal ? est-ce de préserver la vie de son prochain, ou bien de la détruire ? D'après les pharisiens, soigner et guérir un malade le jour du sabbat serait un travail défendu : d'après Jésus, c'est un bienfait, une bonne œuvre ; or faire du bien est un devoir et un droit de tous les jours contre lequel il n'y a pas de loi ; si l'on n'a qu'à vouloir pour sauver la vie d'un homme et que l'on s'en abstienne, on le tue : la défense de lui faire du bien équivaudrait à un ordre de faire le mal. Telle ne peut être la volonté de Dieu. A cet argument les pharisiens se gardent de répondre, n'osant le contester, ne voulant pas y adhérer. Jésus promène sur eux un regard où il y a de l'indignation et de la tristesse, provoquées par leur endurcissement ; puis interpellant de nouveau l'infirme, il lui ordonne d'étendre sa main inerte et repliée ; ainsi fait-il, cette main étant redevenue vivante et libre.

avec colère, tout affligé de l'endurcissement de leur cœur, il dit à l'homme : « Étends la main. » Et il l'étendit, et sa main redevint libre. [6] Et les pharisiens, étant sortis, tinrent aussitôt

Même chose était jadis advenue au roi Jéroboam, à ce dit l'Écriture (I Rois, XIII, 6). Comme l'argument développé par le Christ est aussi gauchement déduit que le fait manque de vraisemblance, il est permis de se demander si cette histoire n'aurait pas été construite avec le trait de l'Ancien Testament et une paraphrase maladroite d'une parole transmise par la tradition sans indication spéciale de miracle, par exemple celle que Matthieu (XII, 11) a insérée dans cette même anecdote : si une brebis tombe dans un puits le jour du sabbat, son maître la retire ; on peut bien faire, et à plus forte raison, pour le soulagement d'un homme, ce qu'on fait pour une brebis. A cette comparaison trop humble notre évangéliste aura substitué une déclaration de principe quelque peu embarrassée.

S'il faut l'en croire, les pharisiens auraient formé dès lors avec les hérodiens un complot contre Jésus. Les hérodiens dont il est ici parlé seraient des fonctionnaires ou des agents dévoués d'Hérode Antipas. Mais l'attention d'Hérode ne paraît avoir été attirée sur Jésus qu'au bout d'un certain temps. La série des conflits avec les pharisiens anticipe au moins partiellement sur les événements du ministère galiléen qui vont être racontés. La conclusion ne vise pas un complot

conseil avec les hérodiens contre lui, afin de le faire périr.

7 Et Jésus avec ses disciples se retira vers la mer; et une grande foule le suivit de la Galilée et de la Judée; 8 et de Jérusalem, de l'Idumée, d'au delà du Jourdain, des environs de Tyr et de Sidon, une grande foule, apprenant tout

particulier qui remonterait au début de ce ministère; elle fait plutôt présager le dénouement final de la lutte entreprise par Jésus contre l'esprit pharisaïque, ou plutôt contre le judaïsme réprouvé. Car cette conclusion appartient au rédacteur évangélique et doit être entendue selon sa pensée.

* * *

Les deux petits tableaux (III, 7-12, 13-29) qui suivent les anecdotes sabbatiques n'ont pas une signification bien nette ni un rapport bien étroit soit entre eux, soit avec leur contexte. On dirait des pièces de remplissage que l'évangéliste rédige de lui-même, à défaut de souvenirs précis, pour relever la biographie de son héros et combler les lacunes de la tradition. Le premier récit, description générale de l'activité bienfaisante du Christ, paraît destiné à préparer la dispute sur les exorcismes (III, 22-30); le second, concernant le choix des apôtres, n'a pas seulement pour objet de faire connaître par avance ceux que Jésus dira être ses

ce qu'il faisait, vint à lui. [9] Et il dit à ses disciples de lui préparer une barque, à cause de la foule, pour qu'on ne le pressât pas ; [10] car il guérissait beaucoup de gens, en sorte que tous ceux qui étaient affligés de maladies se jetaient

véritables parents (III, 35), mais de renseigner le lecteur sur les douze qui ont été les premiers prédicateurs du Christ ressuscité.

Bien que Marc n'indique pas de liaison étroite entre le fait qu'il vient de raconter et ceux dont il va parler, et qu'il ne veuille certainement pas dire que Jésus se soit retiré au bord du lac pour se soustraire aux entreprises des pharisiens, puisque ce déplacement n'a pas le caractère d'une fuite, il laisse entendre néanmoins que le Christ renonce à des disputes inutiles, et qu'il va recevoir librement au bord du lac la foule qui vient à lui de toutes parts. Cette foule est censée arriver de toute la Palestine, depuis l'Idumée jusqu'au pays de Tyr et de Sidon : un si grand mouvement, s'accomplissant sous le regard indifférent des pouvoirs constitués, serait inexplicable si l'on n'y devait voir une amplification du narrateur. Celui-ci ne dit pas que Jésus soit venu au bord de la mer pour prêcher : c'est la renommée de ses miracles qui est supposée produire un énorme concours de peuple. Le détail de la barque, tenue près du rivage à la disposition du Christ pour le soustraire à la presse, vient de l'introduction au discours des paraboles (IV, 1), où

sur lui pour le toucher. [11] Et les esprits impurs, quand ils le voyaient, se prosternaient devant lui et criaient, disant : « Tu es le Fils de Dieu. » [12] Et il leur enjoignait, avec beaucoup de menaces, de ne pas le faire connaître.

[13] Et il monta sur la montagne, il appela ceux qu'il voulait, et ils vinrent près de lui ; [14] et il en établit douze pour être avec lui et pour les envoyer prêcher, [15] avec pouvoir de chasser les

il est à sa place. Ce qui est dit des malades guéris et des gens qui se précipitaient pour être délivrés de leurs infirmités en touchant Jésus, est une libre généralisation de traits qui se rencontrent en des récits particuliers. De même, ce qui est raconté des possédés, du témoignage rendu par les démons au « Fils de Dieu », du silence que Jésus leur impose. Le tout forme une description artificielle et vague, d'où l'on ne saurait dégager un élément de tradition solide.

Non moins confus est le récit de la vocation des Douze. On dirait que nulle donnée précise n'existait sur le sujet, et que l'évangéliste, sans être documenté autrement que par une tradition générale touchant l'existence même du groupe apostolique après la mort de Jésus, a voulu en dater, localiser et décrire approximativement l'institution. La mise en scène est des plus indécises : Jésus, sans doute pour être libre et se soustraire à l'empressement de la foule, se rend à « la montagne », probablement

démons : [16] Simon, à qui il attribua le nom de Pierre ; [17] Jacques de Zébédée, et Jean son frère, à qui il donna le nom de Boanergès, c'est-à-dire « fils du tonnerre » ; [18] André, Phi-

la région montagneuse qui avoisine Capharnaüm, au nord-ouest du lac de Tibériade; là, il appelle ceux qu'il veut, et ces élus s'en vont près de lui; il fait en sorte qu'ils soient douze et il les destine à être avec lui, à prêcher, à chasser les démons. Au lieu de chercher comment Jésus, parti seul, à ce qu'il semble, pour la montagne, a pu faire venir à lui les Douze, — car il est superflu de conjecturer les circonstances vraisemblables d'un fait qui n'a pas eu de réalité, — mieux vaut considérer la portée doctrinale des termes employés par le rédacteur : Jésus *appelle* ceux qu'il *veut ;* il ne s'agit pas d'un message transmis, mais d'une élection souveraine, qui n'est pas loin d'être un choix divin; les appelés « s'en vont » à lui, quittant tout pour le suivre, comme il a été marqué dans les premiers récits de vocation. Perspective théologique et de convention.

La liste des Douze a pu être empruntée soit à un document écrit, soit à une tradition orale. A l'élection des apôtres est rattachée la substitution du nom de Pierre à celui de Simon, qui ne sera plus désormais employé que dans une circonstance où il y avait lieu de le rappeler (XIV, 37). La forme araméenne, Céphas, avait été remplacée de bonne heure par son équivalent grec, que donne l'Évan-

lippe, Barthélemy, Matthieu, Thomas, Jacques d'Alphée, Thaddée, Simon le Cananéen, [19] et Judas Iscarioth, celui qui le trahit.

[20] Et il vint à la maison; et la foule s'y

gile. Le nom de Pierre, comme il est introduit, paraît signifier quelque chose de ce que dira Matthieu (XVI, 18) : Simon, le premier disciple que Jésus a recruté, devient la pierre fondamentale du collège apostolique et de la société à former pour le règne de Dieu. Mais on ne saurait dire si cette interprétation du surnom remonte au Christ lui-même. Les deux fils de Zébédée ont été appelés « fils du tonnerre », et les commentateurs admettent que c'est à cause de leur zèle ardent. La formule sémitique a été expliquée par l'évangéliste, parce que la tradition n'en avait pas fait grand usage, le surnom n'étant pas individuel et les deux frères n'ayant pas dû être appelés ainsi hors de la Palestine ou bien même du cercle primitif de l'Église apostolique. A part les quatre premiers de la liste et le dernier, Judas le traître, les noms manquent pour nous de signification historique, et il ne semble pas que l'évangéliste lui-même en ait su beaucoup plus long à leur sujet.

* * *

On voit ensuite ce que la famille de Jésus pensait de lui, ce que les pharisiens disaient de ses mi-

assembla de nouveau, à tel point qu'ils ne pouvaient pas même prendre de nourriture. [21] Et

racles, et comment Jésus répondit au jugement des pharisiens, à la démarche de sa famille. Ce qui regarde les pharisiens, très gauchement inséré dans ce qui est dit de la famille, se présente comme une surcharge rédactionnelle, empruntée sans doute au recueil des discours du Christ, à la source où Matthieu et Luc ont puisé la relation de la même dispute entre Jésus et les pharisiens.

La mise en scène est conçue par rapport à l'incident de la famille; elle ne se rattache aucunement à ce qu'on vient de lire sur la vocation des Douze; elle se relierait plus naturellement aux anecdotes concernant le sabbat. Il est dit que Jésus, un certain jour, vint « à la maison », et que le peuple s'assembla « de nouveau ». Référence au rassemblement qui encadre la guérison du paralytique. La maison dont on parle est donc la maison de Pierre à Capharnaüm. Comme dans la précédente occasion, Jésus est censé parler à la foule ; mais l'évangéliste tient seulement à signaler l'empressement du peuple et l'encombrement du logis, qui ne permettent pas même au Christ et à ses disciples de prendre leur nourriture. Il semblerait que les parents se mettent en route parce qu'ils ont appris que Jésus est ainsi bloqué. Mais ce n'est pas ce qu'a voulu signifier l'évangéliste. Les parents ne diraient pas que Jésus est hors de sens, parce qu'il n'a pas, à un moment donné, la liberté de manger.

les siens, (l') ayant appris, sortirent pour le saisir, car ils disaient : « Il est hors de lui. »

Ils ont connu le bruit que soulève sa prédication; n'y comprenant rien, ils songent aussitôt à le ramener de force chez eux; quand ils arrivent, ils se heurtent à la circonstance marquée dans le préambule : une véritable foule obstrue l'accès de la maison.

Qui sont ces parents de Jésus et d'où viennent-ils? Les personnes en question ne peuvent être que celles qui, un peu plus loin, chercheront à voir le Christ, et là elles sont désignées plus particulièrement : c'étaient sa mère et ses frères. Ce qui est dit maintenant à leur sujet prépare leur intervention ultérieure; et si les deux groupes étaient distincts, on ne voit pas ce que signifierait la mention du premier, dont la démarche n'aurait plus de conclusion. « Les siens » ne peuvent être les disciples, bloqués avec Jésus lui-même, ni d'autres adhérents qu'il aurait eus à Capharnaüm et qui auraient voulu le protéger, vu que le texte ne comporte ce sens ni pour ce qui est de la qualité des personnes ni pour ce qui est de leurs intentions. Il ne semble pas que la famille demeure dans l'endroit où est Jésus. On risquerait d'autant plus de s'égarer en la supposant à Cana, sur la foi du quatrième Évangile (cf. JEAN, II, 1, 12), que Marc laissera bientôt (VIII, 5) entendre qu'elle n'a pas cessé d'être domiciliée à Nazareth.

A la rigueur, on pourrait traduire : « Et les siens sortirent pour le prendre, parce qu'*on* disait : Il est

22 Et les scribes qui étaient descendus de Jérusalem disaient : « Il a Beelzeboul, et c'est par

hors de sens. » Mais cette interprétation est peu naturelle. L'évangéliste a voulu montrer ce que pensait de Jésus sa propre famille, et ce pourquoi elle était venue le chercher. Le jugement ne mériterait pas d'être mis en parallèle avec celui des pharisiens s'il venait de personnes quelconques ; et la démarche des parents n'a de signification que si le propos qui est censé l'avoir motivée exprime leur sentiment. Ils ne disent pas que Jésus ait perdu la raison, le mot qui leur est attribué n'ayant pas cette acception précise dans l'usage du Nouveau Testament et pouvant désigner tout transport d'étonnement, d'admiration, de stupeur, d'enthousiasme ; mais ils le croient dans un état d'exaltation mystique qui lui fait perdre le sens de la vie réelle et de sa propre condition. Leur projet n'est pas de le soustraire provisoirement aux inconvénients de sa popularité, mais de le tenir sous bonne garde chez eux.

Le récit s'interrompt brusquement pour faire place à la dispute de Jésus avec les pharisiens. On dirait que l'opinion de la famille a évoqué dans l'esprit du narrateur un autre jugement non moins défavorable, et qui était celui d'adversaires déclarés. Les scribes descendus de Jérusalem disaient : « Il a Beelzeboul. » Ces scribes interviennent inopinément, comme dans l'histoire du paralytique, pour le besoin qu'a d'eux le rédacteur. Étaient-ils

le prince des démons qu'il chasse les démons. »
[23] Et les ayant appelés, il leur dit en paraboles : « Comment Satan peut-il chasser Satan ?
[24] Si un empire est divisé contre lui-même, cet

dans la foule que le même rédacteur a rassemblée de toute la Palestine (III, 7-8) ? On est invité sans doute à le supposer. Rien n'indique le motif de leur jugement. Dans Matthieu (XII, 22-24) et dans Luc (XI, 14-15), la dispute sur les exorcismes est précédée d'une guérison de possédé, à l'occasion de laquelle s'engage le débat. L'évangéliste a omis ce préambule, dans l'intérêt de sa combinaison rédactionnelle, mais il le connaît, et l'on peut presque dire qu'il le suppose connu. L'assertion : « Il a Beelzeboul », le remplace en quelque façon et sert à rejoindre la donnée de la source commune aux trois Synoptiques : « C'est par le prince des démons qu'il chasse les démons. » Cette parole, avec la réponse du Christ, atteste la grande place que les exorcismes ont tenue dans le ministère de Jésus.

Ni l'origine ni même la lecture du nom de Beelzeboul ne sont tout à fait certaines. Beelzeboul est la forme ordinaire dans les manuscrits grecs. Saint Jérôme et la Vulgate lisent Beelzebub, et cette lecture est considérée comme représentant la forme du nom la plus anciennement usitée. Le dieu de la ville philistine d'Akkaron, dont l'oracle était célèbre au temps des rois d'Israël, s'appelait *Baal-Zebub* (cf. II Rois, I, 2). Étymologiquement, la formule

empire ne pourra subsister. [25] Si une maison est divisée contre elle-même, cette maison ne pourra tenir. [26] Si Satan se lève contre lui-

signifierait : « Seigneur des mouches » (ou : seigneur de Zeboub ?). Le nom du faux dieu d'Akkaron, qui avait été en son temps et qui demeurait un rival de Iahvé, aurait été attribué au prince des démons. Pour expliquer la forme Beelzeboul, on invoque soit une simple altération phonétique dans le grec, soit une substitution voulue du mot *zébel*, « ordure », au mot *zebub*. Beelzeboul, en sémitique, signifierait plutôt « maître de la demeure », ce qui pourrait s'entendre du monde souterrain. Peut-être n'y a-t-il derrière cette confusion qu'une faute d'orthographe et un jeu de mots. Le mot araméen qui signifie « ennemi » ressemble fort à Beelzebub; or Satan est l'adversaire, l'ennemi; il est qualifié tel en plusieurs endroits de l'Évangile et dans tout le Nouveau Testament. On a pu, à cause de l'assonance, identifier, soit inconsciemment, soit par réflexion, l'ennemi de Dieu à l'antique et célèbre divinité d'Akkaron.

L'évangéliste ne dit pas comment Jésus a connu les propos des scribes. Le Christ les appelle, comme s'ils n'étaient pas dans son auditoire, et il leur répond en paraboles, c'est-à-dire, si l'on veut entendre l'évangéliste, par un discours très profond qui n'est pas fait pour être compris de ceux à qui il s'adresse. Le rédacteur exploite ainsi par anticipation la mise en scène du discours des paraboles (IV, 2), et il ne

même et se divise, il ne peut tenir et il est à sa fin. [27] Mais nul ne peut, étant entré dans la

réussit pas à donner à la réponse de Jésus une introduction naturelle.

Avant les « paraboles » vient une interrogation qui montre où tendent les arguments proposés : « Satan peut-il chasser Satan? » Les démons sont comme une société organisée sous un seul chef ; ainsi l'on peut dire que Satan est chassé dans la personne de ses subordonnés, et que ce ne peut être lui qui se persécute de la sorte. L'absurdité de l'hypothèse ressort ensuite de deux comparaisons. Dans la première, Jésus propose l'exemple de deux choses dont l'unité garantit l'existence et que la division détruit, à savoir une monarchie et une famille : empire et maison divisés tombent infailliblement. Si donc Satan se combat lui-même, il est perdu. Et bien que l'hypothèse ne soit pas vraie, la conclusion demeure : l'empire de Satan s'écroule parce que Satan a trouvé plus fort que lui. Ainsi est amenée la comparaison de l'homme armé. Dans la pensée de Jésus, le fort était un type comme le semeur, le maître de maison, le voleur et les autres personnages de parabole. Un hercule qui sait user de ses membres et de ses armes est maître chez lui ; ce qui lui appartient ne peut lui être enlevé que par un plus fort que lui. Si Satan n'est plus maître en ce monde, c'est que lui-même a trouvé son maître. Il va sans dire que, pour l'évangéliste, l'homme fort est Satan ; sa maison est la

maison du fort, prendre ses meubles, si d'abord il ne lie le fort ; et alors il pillera sa maison. »

28 « Je vous dis en vérité que tous les péchés seront pardonnés aux fils des hommes, ainsi que tous les blasphèmes qu'ils auront proférés ; 29 mais celui qui aura blasphémé contre l'Esprit-Saint n'aura jamais de pardon, il est punissable d'une faute éternelle. » 30 Parce qu'ils avaient dit : « Il a un esprit impur. »

31 Et arrivent sa mère et ses frères; et se te-

masse des hommes qu'il tyrannise; ses outils sont les démons, et celui qui, après l'avoir lié, met sa maison au pillage, n'est pas autre que le Christ.

La calomnie soulevée contre Jésus à propos de l'expulsion des démons est regardée par le Christ lui-même comme un blasphème contre le Saint-Esprit, par la puissance duquel il chasse les démons. Tous les blasphèmes sont susceptibles de pardon, excepté celui-là; c'est une faute qui a des conséquences pour l'éternité. Donc les auteurs de cette calomnie sont exclus par Jésus du royaume des cieux. L'évangéliste a soin de souligner que le blasphème irrémissible est précisément ce que les scribes ont dit d'abord : « Il a un esprit impur. » Mais cette remarque lui sert surtout à rejoindre son point de départ, la démarche des parents du Christ, qu'il a laissés sur le chemin de Capharnaüm pour s'occuper des scribes et de Beelzeboul.

Après ce qui a été dit de leur opinion sur Jésus

nant dehors, ils chargèrent des gens de l'appeler. [32] Et la foule était assise autour de lui, et on lui dit : « Voici dehors ta mère et tes frères, qui te demandent. » [33] Et leur répondant, il dit : « Qui est ma mère, et qui sont mes frères ? »

et de leurs intentions à son égard, on s'explique l'accueil que le Christ fait aux siens et la suprême indifférence avec laquelle il parle d'eux. Sa mère est là avec ses frères. S'il n'est point question du père, c'est probablement que Joseph était déjà mort. Empêchés par la foule d'arriver jusqu'au prédicateur, ils n'ont d'autre ressource que de le faire appeler en signalant leur présence à quelques personnes des dernières de l'assistance, avec prière de transmettre l'avis de rang en rang jusqu'à Jésus dans l'intérieur de la maison. Ainsi la réponse du Christ ne sera pas donnée devant eux, et ils n'auront pas le désagrément de l'entendre. On doit supposer que Jésus connaît ou devine le motif qui les amène, et que son parti est pris d'avance. Il va déclarer positivement que sa mission prime tous les liens de parenté, si tant est qu'elle ne les détruise pas, et il commence par demander à ceux qui lui communiquent l'avertissement : « Qui est ma mère et qui sont mes frères ? » comme s'il voulait refuser cette qualité à ceux qu'on vient de nommer tels. Puis, regardant le cercle bienveillant et admiratif de ses auditeurs les plus rapprochés, sans doute les disciples, il dit : « Voici ma

34 Et regardant ceux qui étaient assis autour de
lui, il dit : « Voici ma mère et mes frères.
35 Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est
mon frère, et ma sœur, et ma mère. »

IV. 1 Et il se mit de nouveau à enseigner [illegible]
de la mer; et une grande foule s'assembla

mère et mes frères ». Mais cette parenté n'est pas un privilège exclusif; elle appartient à tous ceux qui font la volonté de Dieu en recevant le message évangélique. Ceux-là sont pour Jésus frère, sœur et mère.

La mention des sœurs ne prouve pas qu'elles fussent présentes. Mais Jésus n'avait pas d'autres proches parents que ceux qu'il énumère. Les sœurs n'avaient aucune raison de quitter Nazareth; la mère est venue parce qu'elle croyait avoir autorité sur son fils, et les frères parce qu'ils pensent avoir la force pour ramener Jésus à la maison. Si le Christ ne dit pas que celui qui fait la volonté de Dieu sera son père, c'est que ses interlocuteurs n'ont parlé que de sa mère, et que, d'ailleurs, il ne se reconnaît plus qu'un père, celui du ciel.

*
* *

Les paraboles du royaume de Dieu, dont quelques-unes vont être rapportées, ont été prononcées en des occasions diverses. Dans le cadre où elles sont

de lui, en sorte que, montant dans la barque, il s'assit dans la mer ; et toute la foule était sur le rivage, à terre. [2] Et il leur enseignait beaucoup de choses en paraboles, et il leur disait dans son enseignement : [3] « Écoutez ! Voici que le semeur sortit pour semer ; [4] et pendant qu'il

placées, elles servent à donner un échantillon de la forme d'enseignement public adoptée par Jésus et à montrer comment et pourquoi le peuple juif n'a pas profité de cet enseignement. Les deux intentions apparaissent comme superposées dans notre Évangile, où l'on a déjà pu lire plusieurs paroles de Jésus, mais aucun discours suivi, et où les paraboles semblent se présenter d'abord comme un spécimen de la prédication ordinaire du Christ, non comme un genre nouveau qu'il aurait choisi, en vue d'un but spécial, à un moment donné de son ministère.

Ayant éconduit sa famille, Jésus continue à se donner tout entier à sa prédication. L'évangéliste le fait voir enseignant « de nouveau » près de la mer (allusion à II, 13 ; cf. III, 7-9) ; pour donner une idée de cet enseignement, il raconte ce qui arriva et ce qui se dit certain jour où le peuple s'assembla autour de Jésus en si grand nombre que le prédicateur, pour se soustraire à la presse, monta dans une barque (on a vu plus haut que la barque de III, 9, est dérivée de celle-ci). De cette barque où il était assis non loin du rivage, le Christ haran-

semait, (du grain) tomba sur le chemin, et les oiseaux vinrent et le mangèrent ; 5 et il en tomba d'autre sur le sol pierreux, où il n'eut pas beaucoup de terre, et il leva bientôt, parce qu'il

guait la foule massée au bord de la mer. « Il enseignait beaucoup de choses en paraboles. » L'évangéliste le dit pour attirer l'attention sur ce mode d'enseignement, non spécialement sur les paraboles qu'il va reproduire. L'histoire du Semeur est amenée comme la principale chose que Jésus a dite, ce jour-là, « dans sa prédication ».

L'apostrophe : « Écoutez! » a une signification particulière dans Marc ; elle est en rapport avec la conclusion : « Entende qui a des oreilles pour entendre ! » Les deux correspondent à l'idée que l'évangéliste se fait des paraboles : propos mystérieux que le commun des auditeurs est incapable de comprendre, et qui réclameraient une attention spéciale, même des plus intelligents, s'ils étaient bien disposés. Dans la bouche de Jésus, ces formules n'auraient été qu'un appel à l'attention des auditeurs.

La parabole du Semeur est empruntée aux conditions de la vie champêtre et de l'agriculture palestinienne. Elle met en scène « le semeur », qui « est sorti » de chez lui « pour semer ». Selon la lettre, le semeur est l'homme dont la fonction est de semer, et qui peut être désigné ainsi comme un individu déterminé, au lieu qu'on dise : « un se-

n'avait aucune profondeur de terre: [6] et quand parut le soleil, il fut brûlé, et parce qu'il n'avait pas de racine, il se dessécha; [7] et il en tomba d'autre sur les épines, et les épines montèrent

meur », quoique la parabole décrive un fait général sous l'apparence d'un cas particulier. Mais, comme les évangélistes, et Marc le premier, entendent la parabole allégoriquement, voyant dans le semeur Jésus lui-même, c'est peut-être pour ce motif qu'ils ne disent pas : « un semeur », le Christ étant le semeur par excellence. En réalité, le semeur est un semeur, et la semence du grain, plus précisément du blé. Le semeur jette son grain à la volée, et il en tombe sur le chemin qui avoisine le champ : ce grain est mangé par les oiseaux. Il tombe aussi du grain sur les endroits pierreux, où il y a une couche très mince de terre végétale ; le grain n'en pousse que plus hâtivement, mais il est brûlé presque aussitôt par le soleil. D'autre grain tombe dans les épines, germe et dure plus longtemps, mais sans arriver à maturité, parce que les épines montent plus vite et l'étouffent. Ces épines ne sont pas un buisson dans le champ, ni une haie alentour, mais des ronces dont on n'a pas extirpé la racine, et qui repoussent dans le champ après les semailles. Enfin le grain qui est tombé en bonne terre, où il n'y a ni pierres pour l'empêcher de s'enraciner, ni épines pour l'empêcher de grandir, pousse, atteint son entier développement, et rapporte trente, soixante, cent pour un. Ce que

et l'étouffèrent, et il ne donna pas de fruit; [8] et il en tomba d'autre sur la bonne terre, et il

l'évangéliste appelle « fruit » n'est pas le grain mûr de l'épi nouveau, mais l'épi ou le grain se formant dans l'épi ; c'est pourquoi il dit que le fruit monta et grandit : expressions peu claires, qui s'appliqueraient mieux peut-être aux fruits de la parole, aux bonnes œuvres, qu'à la croissance du blé. La diversité des chiffres, qui sont approximatifs et n'ont rien d'exagéré, signifie l'abondance de la récolte. D'après ce qui arrive ordinairement, on ne peut supposer que les quatre parts du grain répandu par le semeur aient été égales, et il n'est pas dit que la quantité de semence utile soit inférieure à la quantité de semence perdue.

Désignée par son objet pour la place que la tradition lui a donnés en tête du recueil des paraboles, l'histoire du Semeur devait, à raison de cette place, au moins autant que pour la leçon qu'elle contenait, attirer à elle les idées générales que les premières générations chrétiennes se formèrent au sujet de l'enseignement parabolique. Considérée en elle-même, cette parabole offre un sens des plus faciles : de même que, lorsqu'on sème du blé, une partie de la semence est perdue et n'arrive pas à maturité, soit parce que les oiseaux l'ont mangée d'abord, soit parce qu'elle a été brûlée en herbe, soit parce qu'elle a été étouffée en tige, et qu'une partie seulement profite en des proportions diverses, ainsi la parole évangélique est perdue pour

donna un fruit qui monta et grandit, et il rapporta trente, soixante, cent (pour un). » [9] Et

beaucoup, parce que les uns ne la gardent pas après l'avoir entendue, et que l'impression qu'elle fait sur d'autres est passagère, disparaissant chez ceux-ci un peu plus tôt, chez ceux-là un peu plus tard, selon les occasions, et elle ne produit que chez les hommes de bonne volonté un fruit abondant et varié. La ressemblance n'est pas entre les causes qui amènent la perte de la semence et celles qui amènent l'inefficacité de la parole, mais dans la perte même de l'une et de l'autre, et dans le temps plus ou moins long qui s'écoule entre l'ensemencement du grain ou de la parole et la consommation de cette perte : comme il y a du grain qui est perdu tout de suite, d'autre qui lève et d'autre même qui a le temps de grandir, mais n'arrive pas à produire un épi, ainsi trouve-t-on des auditeurs de la parole qu'on pourrait appeler disciples d'un instant, disciples de quelques jours, disciples de quelques semaines, mais qui ne sont pas réellement disciples, parce qu'ils n'ont pas la foi ferme et la volonté persévérante qui sont la condition du salut.

L'accent de la comparaison ne portant pas sur la proportion, mais sur la différence des résultats, si l'on n'en peut conclure que la prédication évangélique soit utile au plus grand nombre, du moins est-il évident qu'un succès notable est supposé dans l'application de la parabole. Il en est de la

il dit : « Qui a des oreilles pour entendre entende ! »

parole comme du grain. Sa réussite ne dépend pas uniquement du prédicateur, mais de l'auditeur ; à chacun de voir l'auditeur qu'il veut être ; la parole fructifie dans l'auditeur de bonne volonté.

Telle étant la signification de cette parabole, il est impossible que la déclaration touchant le but général des paraboles, qui serait l'aveuglement des auditeurs, se rattache historiquement à la fable du Semeur. Celle-ci dit que la semence porte fruit, et il n'est pas douteux que l'intention actuelle du prédicateur soit conforme à celle du semeur : les semailles se font en vue du grain qui poussera, la prédication est donnée pour les auditeurs qu'elle touchera. On ne conçoit pas que Jésus ait pu déclarer dans la parabole qu'il semait la parole pour qu'elle rendît son fruit, et qu'il se soit vanté aussitôt après de parler en paraboles pour empêcher son auditoire de comprendre la vérité qui aurait pu le sauver ; à quelques minutes d'intervalle, il aurait démenti devant les disciples ce qu'il venait d'affirmer devant le peuple. Ce qu'on lui fait dire sur le but de l'enseignement parabolique appartient à un autre ordre d'idées que la parabole : théorie de théologien, mal accrochée à un trait d'observation réelle ; dans celui-ci apparaît l'expérience du prédicateur, et dans celle-là le souci apologétique des temps qui ont suivi.

10 Et quand il fut seul, ceux qui l'entouraient, avec les Douze, l'interrogèrent au sujet des pa-

Selon la mise en scène que l'évangéliste a esquissée au début du chapitre, Jésus assis dans une barque sur le lac, a commencé à dire des paraboles, il a raconté l'histoire du Semeur; avant qu'il passe à une autre, il est censé se retirer à l'écart et être interrogé non seulement par les Douze, mais par d'autres personnes qui auraient formé sa suite ordinaire. S'est-il donc éloigné en mer, et ceux qui le questionnent étaient-ils tous avec lui dans la même barque ? Après l'explication de la parabole, et sans qu'on ait pris soin de ramener la barque vers le rivage, d'autres paraboles sont introduites; le lecteur s'aperçoit à la fin qu'elles ont été prononcées devant le peuple par Jésus resté dans la barque, à l'endroit où il était pour dire le Semeur; c'est le soir seulement qu'il demande à ses disciples de gagner le large vers l'autre rive du lac. Ainsi l'explication de la première parabole se trouve en dehors du cadre tracé pour le récit; elle n'est pas anticipée, car on ne dit point quand Jésus se trouva seul, et on le conduit à l'écart sans l'éloigner, l'écart n'étant que pour situer l'explication de la parabole par rapport à son texte, indépendamment du cadre général; l'explication et son introduction particulière se présentent comme une enclave, une intercalation survenue dans la rédaction d'un discours qui contenait un certain nombre de paraboles sans explication.

raboles, [11] et il leur dit : « C'est à vous qu'a été donné le mystère du royaume de Dieu ; mais à

Dans cette enclave même, la rédaction n'est pas homogène. On lit d'abord que ceux qui entouraient Jésus « lui demandèrent les paraboles », c'est-à-dire, à en juger par la réponse, qu'ils interrogent le Christ touchant la raison d'être de l'enseignement parabolique en général. La question ne laisse pas d'être peu naturellement présentée, et elle est équivoque parce qu'elle prépare maintenant deux réponses. Les disciples sont supposés demander « les paraboles », c'est-à-dire pourquoi Jésus parle en paraboles, et aussi « la parabole », c'est-à-dire l'explication du Semeur. La formule de cette seconde demande, au singulier, serait beaucoup plus satisfaisante, et c'est à la question ainsi comprise que correspond la seconde réplique de Jésus : « vous ne comprenez pas cette parabole ? » qui arrive maintenant sans introduction. Ainsi la première réponse vient en surcharge de la seconde, et c'est en vue de cette première réponse que l'on a écrit : « les paraboles », au lieu de « la parabole ». L'artifice de la seconde intercalation n'est pas moins rudimentaire en son genre que celui de la première.

Grâce à l'imperfection de ces sutures, on peut distinguer trois moments de la rédaction, qui sont en rapport avec l'évolution de la pensée traditionnelle touchant les paraboles : une première relation écrite donnait, en exemple de l'enseignement évan-

ces gens du dehors tout arrive en paraboles,
12 afin qu'ils regardent bien et ne voient pas, qu'ils

gélique, une série de paraboles, sans commentaire parce que l'on n'y remarquait aucune obscurité ; une seconde rédaction, où les disciples demandent et obtiennent l'interprétation de la parabole du Semeur, donne à supposer que les paraboles, ainsi qu'il était inévitable, ont paru moins claires au bout d'un certain temps, que l'on s'est préoccupé du médiocre succès qu'avait obtenu auprès des Juifs la prédication évangélique, plus encore peut-être du peu de solidité de certaines conversions, et que l'interprétation du Semeur a fourni l'explication dont on avait besoin ; enfin la dernière rédaction montre que l'on a creusé plus avant, que l'on a voulu avoir la raison profonde soit de l'obscurité des paraboles, désormais acquise à la tradition, soit de l'aveuglement d'Israël ; comme on trouvait sans peine la cause de cet aveuglement dans un décret providentiel de réprobation qui impliquait l'endurcissement préalable, et qu'on ne pouvait songer à voir un défaut dans l'imaginaire obscurité des paraboles, on se persuada que ce genre mystérieux d'enseignement avait été choisi tout exprès par le Christ lui-même afin d'assurer l'accomplissement des desseins de Dieu sur son peuple : le judaïsme ne s'est pas converti parce qu'il ne devait pas se convertir (cf. Rom., ix, 18-29 ; x, 16-21 ; xi, 8-10), et la vérité évangélique lui a été proposée en énigme pour qu'il ne pût pas la voir

écoutent bien et ne comprennent pas, de peur ni se sauver. A cette dernière étape, l'Évangile apparaît transformé en religion de mystère avec sa doctrine et ses rites propres, réservés aux initiés, qui seuls sont capables d'en percevoir le sens profond, comme ils sont seuls à en éprouver la vertu. Dans cette conception du christianisme, il est tout naturel que les paroles de Jésus, surtout les récits paraboliques, aient une signification mystique, comme les actes du Christ : au symbolisme de ceux-ci correspond le sens allégorique de ceux-là.

Derrière la réponse que Marc prête à Jésus il y a le texte d'Isaïe (VI, 9-10), dont Matthieu (XIII, 14-15) fait la citation expresse. Isaïe a reçu mission d'amener, par des oracles qu'on ne comprendra pas, l'endurcissement du peuple élu et la ruine qui punira cet endurcissement : l'enseignement de Jésus a la même fin providentielle que celui d'Isaïe, ou plutôt il réalise définitivement ce qu'avait annoncé le prophète ; ce n'est pas Isaïe, c'est Jésus qui a parlé pour endurcir Israël et procurer sa réprobation. A ceux qui lui demandent la raison des paraboles le Christ répond : « Le secret du royaume de Dieu vous est donné à vous ; mais à ces gens du dehors tout vient en paraboles », c'est-à-dire on ne propose rien que des paraboles, selon la remarque faite dans la conclusion du récit (v. 34). L'Évangile est censé être à la fois un enseignement ésotérique, clair pour ceux qui croient, on pourrait dire pour ceux qui ont été appelés à

qu'ils ne se convertissent, et qu'il ne leur soit pardonné. »

l'initiation et qui l'ont reçue, et un enseignement exotérique, obscur pour la masse, pour ceux qui ne sont pas appelés, qui ne doivent pas être initiés. Ce qui est vérité lumineuse et salutaire pour les uns est pour les autres énigme ténébreuse et funeste.

L'idée d'un tel enseignement est aussi étrangère que possible à l'esprit de Jésus, qui jamais n'a présenté comme un mystère le royaume dont il annonçait l'avènement. Le mot et l'idée de mystère sont d'origine païenne. L'évangéliste entend par là l'économie du salut, telle que Paul l'a comprise, le fait et la doctrine de la rédemption, secret divin dont l'intelligence n'est attribuée qu'aux prédestinés, avec le don de la foi. Ce n'est pas non plus le Christ qui aurait considéré ses auditeurs ordinaires comme étant gens « du dehors ». Le rédacteur se figure les disciples de Jésus comme un groupe constitué à l'écart du judaïsme, ainsi que les communautés de son temps l'étaient vis-à-vis des synagogues, et ce doit être pour cette raison qu'il mentionne à côté des Douze, ceux-ci ne suffisant pas à constituer sa petite Église, « l'entourage », groupement plus considérable, inconnu au reste de l'Évangile.

Cette théorie jure avec le contexte, où l'on voit le Christ lui-même s'étonner que les apôtres ne comprennent pas les paraboles, et il est peut-être

13 Et il leur dit : « Vous ne savez pas cette pa-

oiseux de chercher comment l'évangéliste conciliait ces éléments disparates. On doit croire que, parlant du mystère chrétien, il songe beaucoup moins aux disciples de Jésus qu'aux chrétiens en général. La position singulière qu'il prendra dans la suite à l'égard des Douze, les montrant constamment inintelligents devant le mystère du salut, peut expliquer comment la contradiction qui frappe maintenant les critiques ne l'a pas touché. Selon lui, les apôtres galiléens participent largement à l'aveuglement des Juifs, mais ils ont bonne volonté, ils retiennent ce qu'ils ne comprennent pas, et sans doute ils arriveront ultérieurement à le comprendre plus ou moins. En tout cas, ils en sont les dépositaires, et ce ne doit pas être pour rien que l'évangéliste dit que le secret leur a été donné ; il ne dit pas, et pour cause, qu'il leur ait été accordé de le bien connaître. Le rédacteur paulinien tient à faire valoir la notion générale du mystère chrétien qu'il doit à l'Apôtre des Gentils, mais il tient plus encore, on le verra bientôt, à montrer que, si la lettre en a été confiée aux premiers apôtres, ce n'est pas à eux qu'on en doit l'intelligence. La combinaison des idées de Paul avec la tradition proprement évangélique ne pouvait se faire que moyennant de hardis partis pris et une logique sans sévérité. Notre évangéliste s'y est employé des premiers, avec plus de zèle que de talent littéraire.

La reprise : « Et il leur dit », rattache artificielle-

rabole? Et comment connaîtrez-vous toutes les paraboles? [14] Le semeur sème la parole ; [15] et ceux qui sont le long du chemin où la parole

ment l'explication du Semeur à la réponse qui a été intercalée auparavant. La remarque de Jésus : « Vous ne comprenez pas cette parabole ! comment donc comprendrez-vous les autres? » donnerait à supposer que les paraboles n'étaient point si obscures, et que les disciples auraient dû comprendre. L'explication qui suit est peut-être le morceau le plus mal construit qui soit dans les Évangiles. Elle commence par une proposition générale : « Le semeur sème la parole », ce qui s'entend du message évangélique. On veut donc signifier que le semeur de la parabole n'est pas un semeur de blé, mais que le grain qu'il répand est l'annonce du royaume céleste. Tout aussitôt la semence se trouve désigner, au lieu de la parole, les hommes qui l'ont entendue et à qui Satan vient la prendre ; le rédacteur parle même des hommes qui sont « le long du chemin » : ce sont les gens qui entendent la parole en passant, et Satan fait qu'ils ne s'y arrêtent pas. Le grain sur le sol pierreux figure ceux qui reçoivent d'abord la parole avec joie, mais que la tribulation et la persécution ne tardent pas à décourager ; mêlant toujours l'image à l'explication, l'évangéliste dit qu'ils n'ont pas de racines en eux-mêmes, ce qui doit signifier que la parole ne s'enracine pas en eux ou qu'ils ne s'affermissent pas dans la foi à la parole; ce sont des croyants

est semée sont ceux à qui, lorsqu'ils entendent, Satan vient aussitôt enlever la parole semée en eux; [16] et de même, ceux qui sont semés sur les

superficiels et d'un jour. Ceux « qui sont semés sur les épines » ont écouté la parole et la gardent plus longtemps que les précédents; mais les divers soucis que le monde porte avec lui, et qui sont incompatibles avec un désir sincère du royaume céleste, l'illusion des richesses qui promettent le plaisir et qui préparent la peine, l'ambition des honneurs et d'autres avantages terrestres font que la parole et la foi sont étouffées avant de donner fruit. Les hommes grains semés en bonne terre sont ceux qui écoutent la parole et qui l'acceptent; quant au fruit, l'évangéliste ne dit rien de sa nature et répète simplement la fin du récit parabolique.

Ainsi la parabole signifierait, non par application et par manière de comparaison, mais directement, que la parole de Dieu manque son effet sur une partie de ceux qui l'entendent, ou par l'artifice du démon, ou par le défaut de courage devant la persécution, ou par la préoccupation des intérêts et des plaisirs terrestres, et qu'elle l'obtient chez d'autres qui la gardent, et en qui elle devient féconde. L'idée fondamentale de ce commentaire n'est pas que le résultat dépend des dispositions de chacun, car cette idée ne ressort nullement du premier cas; on fait dépendre le succès de la bonne volonté de ceux qui retiennent

endroits pierreux sont ceux qui, lorsqu'ils entendent la parole, la reçoivent aussitôt avec joie ; [17] et ils n'ont pas de racines en eux-mêmes,

la parole, tandis que, sur les trois cas d'insuccès, deux sont attribués à la faiblesse et à l'esprit mondain de ceux qui ne persévèrent point. Il ne s'agit donc pas de montrer que le bon vouloir est la condition du salut, mais pourquoi l'Évangile ne compte pas plus d'adhérents, pourquoi surtout il ne retient pas tous ceux qui ont semblé l'accueillir. On veut rendre compte du déchet qui se produit sur les gains apparents de l'évangélisation. Cette explication suppose que l'adhésion à l'Évangile est la profession d'une foi combattue au dehors et qui exige, avant la récompense, une longue pratique du désintéressement et de la mortification; la communauté chrétienne est donc constituée; elle est persécutée au moins par les Juifs; de nombreuses défections ont eu le temps de se produire, soit à raison des persécutions, soit pour des causes purement morales, par l'impuissance où plusieurs se sont trouvés de rester fidèles à l'idéal qui les avait d'abord séduits. Si la personne du semeur s'efface, c'est parce que l'on pense à la communauté, non au ministère personnel de Jésus.

Le commentaire, d'ailleurs, ne sort pas naturellement de la parabole. Il veut se développer en allégorie, non en simple comparaison, et il ne vient pas à bout d'être ce qu'il veut. On n'a pas su dire si le grain semé représentait la parole ou les

ils ne durent pas; la persécution survenant ensuite à cause de la parole, ils sont aussitôt rebutés ; [18] et les autres, qui sont semés sur

hommes qui l'ont entendue, de sorte que le développement de la pensée, non seulement celui du discours, reste équivoque d'un bout à l'autre. Un prédicateur vulgaire peut être ainsi embarrassé dans la glose d'un texte donné; mais Jésus n'aurait-il pas été plus à l'aise dans l'application de sa fable? La distinction des catégories d'auditeurs devait se faire d'après les sortes de terrain, non pas en partant de la semence, qui est la même dans tous les cas. Aussi peu satisfaisante est la correspondance dans les détails, bien que l'on puisse soupçonner l'évangéliste d'avoir plus ou moins accommodé le récit à l'interprétation. Satan peut-il être figuré par les oiseaux qui enlèvent le grain, ou leur être comparé? A ne considérer que le texte de la parabole, on ne supposerait pas que le narrateur établit dans son esprit un parallèle entre les oiseaux et le diable, entre le grain mangé et la parole effacée. Se douterait-on aussi qu'il y a une analogie étroite entre du blé à peine levé, que le soleil brûle, et des gens que la persécution décourage? L'influence des passions n'aurait-elle pu être retrouvée aussi facilement dans celle du soleil, et les difficultés extérieures dans les épines?

Jésus a pu dire la parabole du Semeur pour expliquer les résultats divers de sa prédication :

les épines, sont ceux qui ont écouté la parole;
[19] et les soucis du monde, la déception des richesses, les convoitises d'autre sorte, s'introduisan étouffentt, la parole, et elle est rendue
stérile ; [20] et ceux-là qui ont été semés sur la
bonne terre sont ceux qui écoutent la parole et
l'acceptent, et qui portent du fruit à trente, à
soixante, à cent (pour un). »

[21] Et il leur dit : « Est-ce que la lampe vient

résultat négatif chez les uns, résultat positif chez les autres. La parabole n'a pas d'autre objet, et le Semeur ne contient pas la pensée essentielle du Christ sur sa propre mission. Quant à l'explication qu'on vient de voir, elle peut être dans Marc un écho de la prédication chrétienne plutôt que l'œuvre toute personnelle d'un rédacteur; mais elle ne remonte pas jusqu'à Jésus, et elle représente un travail réfléchi, non un souvenir authentique de la tradition.

Les commentateurs ont coutume de rattacher à l'explication du Semeur les sentences qui suivent, comme si elles étaient destinées à en compléter l'enseignement. Cependant la répétition des formules : « et il leur dit », « et il dit », devant les morceaux qui ont été ici réunis, donne à penser que le rédacteur les a pris en divers endroits d'un document plus ancien, et qu'il n'a pas eu la prétention d'en faire un discours suivi. Les paraboles de la Semence et du Sénevé sont introduites de la même

pour être mise sous le boisseau ou sous le lit ? N'est-ce pas pour être mise sur le support ?
22 Car il n'y a rien de caché que pour être

façon que la sentence de la lampe et celle de la mesure; l'évangéliste a pu voir dans celles-ci un enseignement particulier et distinct, tout comme dans celles-là, bien qu'il ait dû percevoir et voulu établir un certain rapport entre les morceaux ainsi rapprochés.

En elle-même la parole : « Entende qui a des oreilles pour entendre ! » ne convient pas à un entretien particulier et pourrait faire supposer que le mot sur la lampe est adressé au même auditoire que le Semeur; mais la sentence de la mesure concerne visiblement les disciples; l'invitation à entendre doit aussi les regarder; le rédacteur l'a répétée par imitation de la parabole (*supr.* v. 9). Jésus exhorterait les disciples à bien entendre le mystère qui leur est révélé (*supr.* v. 11); la lampe serait ce mystère même, venu dans le monde avec le Christ, et qui est actuellement voilé sous d'humbles apparences. Les profanes, et d'abord Israël incrédule, ne le voient pas; mais il éclatera brillant dans la manifestation du règne de Dieu. Sauf la préoccupation du « mystère », ce sens pourrait n'être pas très éloigné du sens primitif, les deux comparaisons de la lampe, qui est faite pour éclairer, et de la chose secrète, qui est faite pour être connue, ayant été dites par Jésus en vue du royaume céleste dont l'avènement devait être

manifesté; rien n'est secret que pour venir au jour. [23] Si quelqu'un a des oreilles pour entendre, qu'il entende! »

[24] Et il leur dit : « Faites attention à ce que vous entendez. Avec la mesure dont vous mesu-

la manifestation de l'Évangile, de même que l'Évangile était le royaume encore caché, la lampe qui n'est pas encore sur le support.

L'avis : « Faites attention à ce que vous entendez », avant la sentence de la mesure, est énoncé conformément à la théorie du « mystère »; il ne vise pas précisément la responsabilité des disciples à l'égard des vérités qui leur sont confiées, ni la proportion qui existe entre le profit qu'on retire de la parole et l'attention qu'on y apporte. Les disciples doivent être attentifs aux vérités que Jésus leur enseigne, parce que leur récompense en dépend. Il ne saurait guère être question d'enseignement donné et reçu, qui serait complété par de nouvelles instructions, ou bien qui serait retiré, selon qu'on serait empressé ou non à le recueillir; mais il s'agit du salut même, proposé dans la parole. Si l'on est pénétré de la vérité salutaire, on recueillera le salut; car la gloire du royaume vient à qui possède la justice, et l'auditeur négligent perd les moyens de salut qui étaient à sa disposition. Mais la comparaison de la mesure est détournée de sa signification naturelle, qui est celle du discours sur la montagne : Dieu use envers l'homme de la mesure dont celui-ci use envers son prochain

rez, il vous sera mesuré, et il vous sera surajouté.[25] Car à celui qui a l'on donnera ; et à celui qui n'a pas on enlèvera même ce qu'il a. »

[26] Et il dit : « Il en est du royaume de Dieu comme lorsqu'un homme a jeté la semence sur la terre ; [27] il se couche et se lève, la nuit et

(Matth., vii, 2); et le proverbe : « On donne à qui possède, on prend à qui n'a rien », est mieux à sa place dans la parabole des Talents (Matth., xxv, 29), où l'évangéliste a dû le prendre. La combinaison de ces sentences, comme l'application des deux précédentes, est artificielle et secondaire, et le procédé du rédacteur se comprend mieux s'il dépend d'une source écrite, librement exploitée, que s'il puise dans une tradition orale authentique sur l'enseignement de Jésus.

Seule la parabole de la Semence appartient en propre à Marc. Elle commence par une formule de comparaison qui manque devant la parabole du Semeur, où on l'a peut-être omise avec intention, dans l'intérêt de la mise en scène et de l'explication allégorique. Nonobstant la construction grammaticale, ce n'est pas à l'homme ni à l'action d'ensemencer que le royaume est comparé, mais au sort du grain qui est semé d'abord et qui pousse tout seul jusqu'à la moisson. Le laboureur a jeté la semence en terre ; cela fait, il s'en va et ne s'occupe plus du grain qu'il a semé : il suit son train de vie, se couchant le soir et se levant le matin, sans autre souci. La semence, en effet, n'a pas

le jour, et la semence germe et pousse il ne sait
comment ; [28] d'elle-même la terre produit d'abord
l'herbe, puis l'épi, puis du froment plein dans

besoin de lui pour germer et pousser ; cela s'opère « sans qu'il sache comment », on ne dit pas : « sans qu'il le sache », car il n'ignore pas si son grain est levé, ni s'il grandit et promet bien, mais il ignore comment s'accomplit la croissance, ce comment étant le secret de Dieu, qui seul préside à la vie de la plante et fait croître la moisson. D'elle-même et sans que l'homme y soit pour quelque chose, la terre produit d'abord le blé en herbe, puis le blé en chaume, enfin le blé mûr dans les épis. Alors seulement le laboureur reparaît, il met la faucille au champ, parce que le temps de la moisson est venu. Est-ce le grain ou la terre qui produit la moisson? Il n'importe ; c'est l'un et l'autre, et mieux encore c'est Dieu par tous les deux.

Il en va de même pour le royaume des cieux ; mais l'objet précis de cette application n'est pas indiqué. On peut le deviner sans trop de peine. Le royaume de Dieu aussi est une semence dont le développement inévitable est indépendant de la volonté des hommes et de la volonté même du semeur. Comme le laboureur, Jésus sème le royaume en prêchant l'Évangile ; il ne lui appartient pas d'amener la moisson, c'est-à-dire l'avènement complet du royaume, et l'on ne doit pas s'impatienter que cet avènement ne se produise

l'épi ; [29] et quand le fruit le permet, il (y) apporte aussitôt la faucille, parce que la moisson est arrivée. »

[30] Et il dit : « A quoi comparerons-nous le royaume de Dieu, et en quelle parabole le mettrons-nous ? [31] Il est comme le grain de sénevé, qui, lorsqu'on le sème en terre, est la plus pe-

pas tout de suite ; c'est l'affaire de Dieu, comme le développement actuel et mystérieux du royaume est son œuvre et son secret ; il n'en est pas moins certain que la moisson viendra sans tarder ; car on ne sème que pour moissonner ; au moment voulu par la Providence, le semeur sera moissonneur. La parabole est donc parfaitement une et logiquement équilibrée ; elle renferme un enseignement qui convient au rôle historique de Jésus. Il n'y a pas lieu d'y voir un extrait arbitrairement pratiqué par un rédacteur sur la parabole de l'Ivraie dans Matthieu (XIII, 24-30).

Les formules interrogatives qui précèdent la parabole du Sénevé n'ont de raison d'être qu'au commencement d'un discours ; on en peut conclure que l'évangéliste emprunte cette parabole à une source qui la présentait dans un autre contexte. Le sénevé est la plante à moutarde, qui peut atteindre en Palestine une hauteur assez considérable. La comparaison ne porte pas sur la plante, mais sur son développement. De même que le grain de sénevé lorsqu'on le jette en terre, le

tite des semences qui sont sur la terre ; [32] et quand il a été semé, il monte et devient plus grand que tous les légumes, et il pousse de grandes branches, en sorte que les oiseaux du ciel peuvent s'abriter sous son ombre. »

[33] Et c'est par un grand nombre de telles

royaume de Dieu est presque imperceptible dans son commencement, c'est-à-dire dans l'Évangile ; mais il grandira, et sa merveilleuse expansion paraîtra tout à fait disproportionnée a l'exiguïté de ses débuts. L'attention ne se porte pas sur le caractère progressif du développement, mais sur l'extraordinaire différence du point de départ et de la fin. Ce n'est donc pas la façon dont le royaume céleste se réalisera qui est visée, mais la magnificence de son accomplissement contrastant avec l'insignifiance de ses préliminaires dans l'Évangile. Dans la pensée de Jésus, si la parabole est authentique, il ne s'agirait point de la prédication chrétienne parmi les Gentils ; mais on peut tenir pour certain que telle est déjà l'idée de l'évangéliste, et, que, pour lui, le royaume de Dieu tend à se confondre avec l'Église, dépositaire du salut, gardienne du mystère que le Christ a confié aux siens.

Le rédacteur conclut en disant que Jésus instruisait le peuple au moyen de semblables paraboles, dont il connaît sans doute un assez grand nombre, bien qu'il n'en cite que quelques-unes. Le Christ enseignait ainsi ses auditeurs, « selon qu'ils

paraboles qu'il leur disait la parole, selon qu'ils pouvaient comprendre ; [34] et il ne leur parlait

pouvaient entendre ». Si la notice s'arrêtait là, on pourrait penser que l'évangéliste comprend et indique le but réel des paraboles. Tout autre est l'idée de celui qui écrit ensuite : « il ne leur parlait pas sans paraboles, mais il expliquait tout en particulier à ses disciples » ; car cette remarque se réfère évidemment à ce qui a été dit plus haut touchant le caractère aveuglant des paraboles. Le Christ ne dit rien au peuple sans parabole, parce que les Juifs ne doivent pas pénétrer le mystère du royaume, et il explique tout en particulier à ses disciples, parce que c'est à ceux-ci que le mystère est confié. Pour entrer dans l'esprit du dernier rédacteur, il faut admettre que « selon qu'ils pouvaient entendre » se rapporte aux « entendants qui ne comprennent pas » et concerne un discours adressé aux oreilles, non à l'intelligence des auditeurs. Interprétation artificielle, la formule en question ne comportant pas la distinction qu'on est obligé de faire entre l'audition et l'intelligence : s'il s'agit d'ouïr, « selon » n'a aucune raison d'être, car, en ce sens-là, les auditeurs n'entendent pas à moitié ; et si la possibilité de comprendre est admise, l'audition cesse d'exclure l'intelligence. Les deux éléments contradictoires de cette finale doivent correspondre aux dernières étapes de la rédaction. Le rédacteur qui a d'abord pourvu le Semeur d'un commentaire pense que les paraboles sont

pas sans parabole, mais en particulier il expliquait tout à ses propres disciples.

35 Et il leur dit, en ce jour-là, le soir venu :

simplement difficiles à entendre, même pour les disciples, et c'est dans cette persuasion qu'il écrit : « selon qu'ils pouvaient entendre », ne songeant pas encore que les paraboles auraient pu être dites pour n'être pas du tout comprises. On ne peut guère supposer, abstraction faite de l'explication réclamée pour la parabole du Semeur, que le genre parabolique aurait été d'abord signalé comme une accommodation de la vérité évangélique à l'enseignement du peuple, une pareille considération, naturelle pour nous, n'étant pas de celles qui ont pu se faire jour dans la tradition. Mais celui qui affirme que le Christ ne parlait pas sans paraboles au peuple, sauf à expliquer en secret toutes ces paraboles aux disciples, est celui qui a pensé que les paraboles étaient destinées à procurer l'endurcissement des Juifs. Voyant l'abondance relative des paraboles dans la tradition évangélique, il n'a pas trouvé d'inconvénient à dire que Jésus, pour assurer l'accomplissement des desseins providentiels, n'avait jamais dit au peuple que des paraboles, des énigmes inintelligibles, symboles du mystère dont les chrétiens seuls ont la clef.

*
* *

Pour amener l'histoire de la tempête apaisée, l'évangéliste remonte au début du précédent récit,

« Passons à l'autre bord. » [36] Et laissant la foule, ils l'emmenèrent comme il était dans la barque, et d'autres barques étaient avec lui. [37] Et il survint un grand tourbillon de vent, et les vagues envahissaient la barque, en sorte

où il a montré Jésus installé dans une barque pour instruire le peuple. Le soir est venu, et le Christ, au lieu de descendre à terre afin de congédier son auditoire et de chercher un gîte pour la nuit, se propose de disperser la foule en s'éloignant lui-même. Il est superflu de conjecturer les motifs de ce départ, la transition ayant été arrangée par le rédacteur. La décision de Jésus paraît subite, puisque les disciples n'en ont pas été avertis; d'autre part, ce sont les disciples qui, « laissant la foule » devenir ce qu'elle pourrait, « prennent avec eux » leur maître « comme il était dans la barque », c'est-à-dire sans autre préparatifs. Mais le Christ était déjà dans la barque avec les disciples; ceux-ci n'ont pas eu besoin de le prendre. La suture est maladroite et laisse voir que le commencement de l'anecdote a été modifié pour s'adapter à ce qui vient d'être raconté; dans la source, Jésus était à terre, et les disciples le prenaient avec eux pour la traversée. Peut-être ce récit de tempête, comme son doublet, Jésus marchant sur les eaux (VI, 46-51), se rattachait-il originairement à un récit de la multiplication des pains. On ne voit pas pourquoi le narrateur mentionne la pré-

que la barque était déjà remplie; [38] et lui était
à la poupe, endormi sur l'oreiller. Et ils l'éveil-
lèrent et lui dirent : « Maître, n'as-tu pas souci
de ce que nous périssons? » [39] Et s'étant levé, il
menaça le vent et il dit à la mer : « Silence!

sence d'autres bateaux : il n'en sera plus question dans la suite, et sans doute ils ne sont pas inventés pour multiplier les témoins du miracle. Peut-être n'est-ce qu'un développement peu réussi de la transition, les disciples prenant Jésus dans la barque où il était, bien qu'il y ait d'autres barques où il aurait pu monter; ou bien encore ce trait avait dans la source une signification qu'il a perdue dans le présent contexte.

Le miracle de la tempête apaisée se passe en pleine nuit, comme celui de Jésus marchant sur les eaux. La barque avançait lentement sous l'effort des disciples qui maniaient la rame; le Christ, assis à l'arrière, s'était endormi, la tête appuyée « sur l'oreiller », c'est-à-dire sur le coussin des rameurs. Survient un grand coup de vent qui met les voyageurs en péril. Il paraît que ces rafales ne sont pas rares sur le lac de Tibériade. Envahie par les flots, la barque de Pierre menaçait de sombrer, et Jésus ne s'éveillait pas. Les disciples effrayés le tirent de son sommeil en l'appelant à leur secours. Ils lui font presque reproche de les laisser en péril, ou tout simplement de dormir pendant qu'ils sont en danger. Jésus se lève, menace la mer, comme on le dit souvent de Dieu dans l'An-

tais-toi! » Et le vent s'apaisa, et il se fit un grand calme. [40] Et il leur dit : « Pourquoi êtes-vous craintifs ? N'avez-vous pas encore de foi? » [41] Et ils furent saisis d'une grande frayeur, et

cien Testament, et l'évangéliste reproduit son discours. Jésus parle à la mer comme aux démons (cf. 1, 25). C'est que la mer et l'ouragan ne sont pas des éléments matériels dont le mouvement est fatal, mais presque des êtres vivants, ou les instruments des puissances qui troublent la paix de la création. Aussitôt les éléments se calment. Mais les disciples ont eu tort de s'épouvanter; ils ont montré peu de foi, c'est-à-dire de confiance en Dieu; même au milieu des plus grands dangers, ne sont-ils pas sous la garde du Père qui est aux cieux? Le Christ semble surpris que cette confiance ne soit pas encore affermie en eux, sans doute à raison des miracles dont ils ont été témoins : la protection de Dieu leur est garantie par la présence du Fils de l'homme. La nuance de ce blâme, qui n'a rien de favorable aux disciples, est caractéristique du rédacteur. Cependant les disciples ne sortent de leur crainte que pour tomber dans la stupeur de l'étonnement. Le miracle qu'ils viennent de voir les déconcerte, et leur esprit ne sait à quoi se prendre pour en trouver l'explication; ils se demandent ce que Jésus peut être. L'évangéliste les montrera encore aussi hébétés après le miracle de Jésus marchant sur la mer

ils se disaient entre eux : « Qui donc est-il, pour que même le vent et la mer lui obéissent ? »

V. [1] Et ils arrivèrent à l'autre bord de la mer, au pays des Géraséniens; [2] et comme il quit-

(VI, 51-52). Ces gens, qui portent le « mystère du royaume », n'en ont pas du tout l'intelligence.

Que l'évangéliste ait déjà vu dans cette scène, comme les anciens interprètes chrétiens, une image de la situation du Christ immortel à l'égard de son Église, on n'en peut guère douter. Ce n'est pas toutefois cette idée qui a créé le récit. Mais il est impossible de dire à quoi cette anecdote correspond dans la réalité, si elle se rattache à un incident de la vie de Jésus. D'une part, ce récit a pu être aisément emprunté; d'autre part, le Christ a bien pu exorciser la tempête comme il exorcisait les démons, et le coup de vent se calmer à propos.

*
* *

L'histoire du possédé de Gérasa ressemble à un gros conte populaire, et si elle ne relève pas la puissance du thaumaturge autant que l'a pensé l'évangéliste, du moins projette-t-elle une abondante lumière sur la mentalité des premiers cercles chrétiens. Elle se relie assez étroitement à la précédente et à celle qui suit : récits merveilleux qui sans doute formaient chaîne avant d'être insérés dans notre Évangile.

Jésus et ses disciples atteignent la rive orien-

tait la barque, vint à sa rencontre, (sortant) des tombeaux, un homme en- esprit impur, [3] qui avait (sa) demeure dans les tombeaux ; et personne ne pouvait plus le lier, même avec une chaîne. [4] Car il avait été souvent lié avec des

tale du lac et descendent sur le territoire de Gérasa. La ville même de Gérasa est trop éloignée du lac pour avoir été le théâtre du miracle que l'on va décrire. Si l'évangéliste ne donne qu'une indication vague, c'est qu'il n'en avait pas de plus précise à fournir ; ce qui lui importe est le miracle d'exorcisme, le plus beau qu'il ait à raconter.

A peine le Christ a-t-il pris terre qu'un possédé accourt à lui : c'était un espèce de fou furieux qui avait élu domicile dans les cavernes sépulcrales de la montagne, non loin du lac. Dans les croyances populaires, les esprits mauvais ne se distinguaient pas nettement des âmes des défunts. Le démoniaque pensait probablement trouver son séjour naturel dans la compagnie des morts ; il avait horreur des vivants. On avait essayé de le lier ; mais, dans le paroxysme de sa rage, il avait brisé liens et chaînes qu'on lui mettait aux mains et aux pieds. Il errait nuit et jour dans les tombeaux et sur la montagne, poussant des cris, se déchirant lui-même avec des pierres. On dirait qu'il a de loin reconnu en Jésus le Fils de Dieu qui doit détruire l'empire de Satan. Est-il censé juif ou païen ? Si l'histoire est réelle, la vraisemblance inviterait à le supposer uif ; mais, si elle est fictive en tout ou

entraves et des chaînes ; et les chaînes avaient
été rompues par lui, les entraves brisées, et nul
ne pouvait le dompter. 5 Et continuellement,
nuit et jour, il était dans les tombeaux et dans
les montagnes, criant et se meurtrissant lui-

en partie, l'intention du récit pourrait être de le présenter comme païen et représentant du paganisme, et c'est pour cela que le miracle aurait été localisé en terre demi-païenne, sur la rive orientale du lac. La mention du « Dieu très haut » pourrait fort bien s'interpréter dans ce sens.

L'évangéliste, tout en rapportant d'abord la profession de foi du démoniaque, n'en laisse pas moins entendre que Jésus lui a parlé le premier et pour enjoindre au démon de quitter sa victime. Si le fait est vrai, il faudrait donc se représenter l'insensé accourant vers Jésus en criant et gesticulant, peut-être en menaçant comme il en avait l'habitude ; voyant à qui il a affaire, Jésus parle au démon de cet infortuné avec l'autorité qui convient ; le démoniaque subit l'impression de cette parole dominatrice et bienveillante ; un travail se fait dans son esprit tourmenté ; l'idée de sa délivrance s'y heurte avec l'obsession qui constitue sa maladie. L'évangéliste veut que le démon de l'homme ait connu le Christ : ce serait Jésus qui d'abord se serait fait connaître à l'homme ; celui-ci, s'identifiant à son démon, se serait prosterné pour demander grâce quand Jésus aurait commandé au démon de s'en aller.

même avec des pierres. [6] Et ayant vu Jésus de loin, il accourut et se prosterna devant lui; [7] et criant à haute voix, il dit : « Qu'y a-t-il entre moi et toi, Jésus, fils du Dieu très haut? Je t'adjure par Dieu, ne me tourmente pas! » [8] Car

Les démons se font du Christ l'idée que professe l'évangéliste lui-même, et le possédé de Gérasa tient le même langage que celui de Capharnaüm (I, 24). Lui aussi traite Jésus d'importun, et en même temps, ce qui est d'une assez piquante naïveté, il l'exorcise de son côté, il l'adjure par Dieu de le laisser en paix. C'est le démon qui parle, mais c'est le possédé qui souffre. Car il semble que le tourment contre lequel proteste l'esprit soit la crise violente provoquée souvent par l'exorcisme et qui était censée une manifestation de la fureur ou de la peine extrême ressenties par le démon au moment de son départ forcé. Pour surmonter cette résistance, Jésus revient à la charge : « Quel est ton nom? » La question est faite avec autorité ; et ce n'est pas le nom de l'homme que Jésus demande, mais celui du diable, afin de le prendre ensuite personnellement à partie, s'il est besoin, dans un exorcisme définitif. Selon l'opinion populaire, la connaissance du nom importait à la conjuration. La réponse du démon est vraiment comique, mais rien absolument n'invite à supposer que l'évangéliste ait voulu prêter une plaisanterie au diable, qui cacherait à Jésus son véritable nom. Le diable

il lui disait : « Sors, esprit impur, de cet homme. »
9 Et il lui demanda : « Quel est ton nom ? » Et
il lui dit : « Légion est mon nom, parce que
nous sommes plusieurs. » 10 Et il insistait
beaucoup pour qu'il ne les envoyât pas hors du

ne se moque pas du Christ, et c'est avec le plus grand sérieux qu'est donnée la réponse : « Je m'appelle *Légion*, car nous sommes beaucoup. » L'homme était possédé d'un très grand nombre de démons, ce qui s'expliquerait aisément s'il représente la gentilité. Il va sans dire que la légion de démons n'est pas censée contenir juste autant d'individus qu'il y avait de soldats dans une légion romaine, c'est-à-dire six mille. Pour entrer dans la logique du récit, on doit supposer qu'il y avait autant de démons que le troupeau de porcs qu'ils vont momentanément se soumettre contenait de têtes, et le narrateur estime que le nombre des porcs était de deux mille environ.

C'est le grand nombre des démons qui fait difficulté à leur expulsion. Où iront-ils ? telle est la question qui s'agiterait dans le cerveau du possédé ; question troublante, puisque les démons, à cette heure, c'est encore lui-même. Il demande que les esprits ne soient pas chassés du pays, c'est-à-dire des endroits peu fréquentés et des tombeaux où lui-même se plaît. Or il y avait, non loin de là, sur la montagne, un grand troupeau de porcs. Les démons, qui n'aiment pas à être sans domicile au désert

pays. [11] Et il y avait là, sur la montagne, un grand troupeau de porcs qui paissaient; [12] et ils le supplièrent, disant : « Envoie-nous dans les porcs, afin que nous entrions en eux. » [13] Et il (le) leur permit. Et étant sortis, les es-

(Matth., xii, 43-45), acceptent volontiers de passer, de l'homme ou de la bête qu'ils possèdent, à un autre homme ou à une autre bête. Les diables de Gérasa prient donc Jésus de les envoyer dans les porcs. La présence de ces porcs s'explique par le fait que le pays est à demi païen, et les porcs eux-mêmes pourraient figurer le paganisme. Jésus accorde aux démons l'autorisation qu'ils demandent, non pas la permission d'aller où ils voudraient, mais la permission d'entrer dans les porcs au lieu d'être chassés du pays.

Les démons aussitôt sortent de l'homme, entrent dans les porcs, et voilà que le troupeau tout entier, saisi d'une fureur subite, court se précipiter du haut de l'escarpement dans le lac. Environ deux mille pourceaux sont ainsi noyés. Les démons n'avaient pas prévu ce résultat, et ils ne l'ont pas causé volontairement, mais ils ont été dupes de leur propre demande; les porcs, agités par les esprits qui les possédaient, sont eux aussi devenus fous et se sont jetés à la mer. L'évangéliste ne dit pas que l'accident soit arrivé par la volonté de Jésus; mais il a dû le penser.

On a conjecturé que la guérison du possédé

prits impurs entrèrent dans les porcs ; et le troupeau s'élança du haut du précipice dans la mer, environ deux mille, et ils furent noyés dans la mer. [14] Et leurs gardiens s'enfuirent et ils annoncèrent (la nouvelle) dans la ville et dans la

n'apparut, comme il arrivait ordinairement, qu'après une crise violente durant laquelle, par ses hurlements et ses mouvements désordonnés, il aurait épouvanté le troupeau ; les porcs, prenant la fuite au hasard, seraient tombés d'une falaise dans le lac. Le fait en soi n'est pas impossible, et la crise dont on parle pourrait être signifiée dans la sortie des démons. Est-il nécessaire d'observer que personne jamais n'aurait pu voir les démons sortir de l'homme et entrer dans les porcs, mais seulement une convulsion de l'homme, interprétée comme le départ des démons, et le tumulte des porcs fuyants, interprété comme l'entrée des démons dans ces animaux ? L'idée d'une allégorie plaisante sur les diables, assez sots pour demander, en sortant de l'homme, un séjour convenable à leur impureté, pris dans leur propre piège et jetés dans l'abîme avec des bêtes qui représentaient pour les Juifs l'abomination du paganisme, n'a pu exercer qu'une influence accessoire sur la tradition du récit. Supposé que celui-ci soit entièrement fictif, on y aura combiné quelque scène d'exorcisme avec un trait de conte vulgaire, pour constituer un tableau figuratif du salut apporté aux païens, et fournir

campagne. Et (les gens) vinrent voir ce qu'était l'aventure; [15] ils vinrent à Jésus, virent le démoniaque assis, vêtu et dans son bon sens, lui qui avait eu Légion, et ils furent effrayés. Et les témoins leur racontaient ce qui s'était

un pendant à l'histoire du possédé de Capharnaüm, qui figurerait le salut apporté aux Juifs.

Les gardiens, voyant leur bétail perdu, courent à la ville voisine et dans la campagne raconter ce qui vient de se passer. Les habitants arrivent en nombre sur le lieu du miracle. Grand est leur étonnement en trouvant assis auprès de Jésus, dans l'attitude d'un disciple, l'être féroce qui les épouvantait. Ce n'était plus *Légion*, il était maintenant habillé, guéri, calme, sain d'esprit. Un tel changement les stupéfie. On leur répète toute l'histoire, sans oublier l'aventure des pourceaux. Ces gens grossiers en conçoivent de l'effroi. Le dommage causé par la perte du troupeau n'est sans doute pas ce qui les inquiète, car il n'atteignait qu'un certain nombre d'entre eux; mais ils redoutent le voisinage de celui qu'ils regardent comme la cause de l'accident. Ils invitent Jésus à quitter leur territoire, et le Christ, jugeant qu'il ne pourrait leur faire entendre raison, — ou bien parce que l'évangéliste ne croit pas pouvoir le montrer prêchant en terre païenne, — s'éloigne aussitôt.

Au moment où il remonte dans la barque,

passé pour le démoniaque, et l'affaire des
porcs. [17] Et ils se mirent à le prier de s'éloi-
gner de leur territoire. [18] Et comme il montait
dans la barque, le démoniaque lui demanda
d'être avec lui, [19] et il ne (le) lui permit
pas, mais il lui dit : « Va dans ta maison,

l'homme qu'il avait guéri est pris du désir de l'accompagner et demande à le suivre comme disciple. Jésus ne le lui permet pas. Mieux vaut qu'il reste dans ce pays, où le Christ lui-même ne peut demeurer, afin d'annoncer aux siens la grande faveur que Dieu lui a octroyée. Sa requête n'est donc pas à expliquer par la crainte qu'il aurait eue des esprits dont il avait été jadis possédé, ni le refus de Jésus par un doute au sujet de sa vocation. Le Christ voudrait garder en ce pays inhospitalier un témoin de son activité bienfaisante. Celui-ci donc, non content de retourner chez lui et d'annoncer à sa famille ce qui lui est arrivé, va se montrer dans la Décapole, disant ce que Jésus lui a fait et provoquant l'admiration de ceux qui l'entendent. La Décapole sera plus loin le théâtre d'un miracle qui a bien des chances d'être fictif et symbolique (VIII, 32-37). Au lieu de voir dans l'ordre donné au ci-devant Légion de divulguer le miracle, un trait de source que le dernier rédacteur aurait laissé subsister, contrairement à ce qu'il dit ailleurs du secret imposé par le Christ aux possédés, il serait peut-être plus indiqué de supposer que ce trait

près des tiens, et annonce-leur ce que le Seigneur t'a fait et les bontés qu'il a eues pour toi. » [20] Et il s'en alla, et il se mit à publier dans la Décapole tout ce que Jésus lui avait fait; et tous étaient dans l'admiration.

[21] Et Jésus étant revenu de l'autre côté dans la barque, une foule nombreuse se rassembla autour de lui; et il était auprès de la mer.

[22] Et arriva un des chefs de synagogue, nommé Jaïr, qui, le voyant, tomba à ses pieds

fait partie du système, Jésus défendant en terre juive aux démons de le dire Christ, parce que les Juifs ne doivent pas connaître le « mystère du royaume », et permettant de dévoiler le même secret en terre païenne, parce que les Gentils sont appelés à bénéficier du salut qui est refusé aux Juifs.

*
* *

Jésus, revenant du pays de Gérasa, débarque sur la rive occidentale du lac, à proximité de Capharnaüm; car c'est dans cette ville, très probablement, que s'accomplit le miracle de résurrection qui va être raconté. La foule se réunit autour du Christ dès qu'il est arrivé. Pas plus dans ce récit que dans le précédent, il n'est parlé de prédication; mais Jésus est auprès de la mer quand Jaïr vient le trouver. Pour être mieux réussie que d'autres, cette transition n'en est pas moins vague,

[23] et le supplia beaucoup, disant : « Ma petite fille
est à l'extrémité ; viens lui imposer les mains,
afin qu'elle soit sauvée et qu'elle vive. » [24] Et
il s'en alla avec lui, et une foule nombreuse
l'accompagna, et il y avait presse autour de
lui.

[25] Et une femme, qui était en perte de sang
depuis douze ans, [26] avait beaucoup souffert,

sous une apparence de précision. L'histoire de Légion et celle de la fille de Jaïr se suivent ainsi, parce que ce sont deux beaux miracles, non parce que le second aurait eu lieu le même jour que le premier, ou bien le lendemain.

Un des anciens qui surveillaient le service religieux dans la synagogue vient se jeter aux pieds de Jésus. Cet homme s'appelait Jaïr. Le nom précise l'indication de la personne ; il ne sera plus employé dans la suite du récit. De telles données sont quelquefois suspectes. Toujours est-il que Jaïr, ayant une fille malade à l'extrémité, supplie Jésus de venir lui imposer les mains, afin de l'arracher à la mort. Jésus se rend à la prière de Jaïr et il se met en marche avec lui vers sa maison. Les disciples et la foule viennent aussi. Il est dit que la foule pressait Jésus ; cette circonstance doit expliquer l'incident de l'hémorroïsse.

Parmi la foule se trouvait une femme affligée depuis douze ans (la fille de Jaïr a aussi douze ans, l'évangéliste le dira plus loin ; mais ce rapport de

par beaucoup de médecins, et avait dépensé
tout son avoir sans aucun profit, mais s'en
était plutôt trouvée plus mal, [27] ayant entendu
parler de Jésus, s'en vint dans la foule, par
derrière, toucher son manteau. [28] Car elle di-
sait : « Si je touche seulement ses vêtements, je
serai sauvée. » [29] Et aussitôt sa perte de sang
fut arrêtée; et elle sentit en (son) corps qu'elle

chiffres a-t-il une signification?) d'une perte de sang. L'évangéliste décrit avec un certain plaisir l'impuissance des médecins dont les soins inutiles ont absorbé tout l'avoir de cette malheureuse. A raison de sa maladie, l'hémorroïsse était en état d'impureté légale et n'avait le droit de toucher personne (Lév., xv, 25-27). D'autre part, elle n'osait dire son infirmité ni en demander la guérison, surtout devant témoins. Connaissant le pouvoir miraculeux de Jésus, elle prend le parti de se faire guérir sans le demander, en touchant à la dérobée les vêtements du Christ. Se glissant dans la foule, elle arrive jusqu'à Jésus, derrière lui, et touche son manteau; elle sent aussitôt qu'elle est guérie. De son côté, « Jésus a senti en lui-même le miracle qui sortait de lui »; autrement dit il a eu l'impression de l'effet qui s'opérait par l'attouchement de son manteau, mais il ne sait pas sur qui l'effet s'est produit ni en quoi il a consisté. Pour le savoir, il se retourne en demandant : « Qui a touché mes vêtements? » Et les disciples de ré-

était guérie de l'infirmité. [30] Et aussitôt Jésus,
qui avait senti en lui-même la vertu sortir de
lui, se retournant dans la foule, dit : « Qui a
touché mes vêtements? » [31] Et ses disciples
lui dirent : « Tu vois la foule qui te presse, et
tu dis : Qui m'a touché? » [32] Et il regardait
alentour, afin de voir celle qui avait fait cela.
[33] Et la femme, effrayée et tremblante, sachant
ce qui lui était arrivé, vint se prosterner devant
lui et lui dit toute la vérité. [34] Et il lui dit :

pondre, avec un étonnement qui n'a rien de respectueux : « Tu vois la foule qui te presse, et tu demandes qui te touche ! » Jésus pensait à un attouchement volontaire ; il continue sa recherche, non pour découvrir sur quelque visage les traces de la guérison accomplie, mais supposant que la personne qui a profité du miracle se déclarera elle-même ou se trahira par son attitude. En effet, sous ce regard investigateur, la femme se persuade qu'elle ne peut rester ignorée ; elle craint que le thaumaturge, tout à l'heure, ne la montre du doigt. Elle se rapproche tremblante, car elle a commis une sorte de larcin, et, prosternée aux pieds du Christ, elle confesse « toute la vérité », c'est-à-dire ce qui vient d'être raconté de sa maladie et surtout de sa guérison. Jésus la rassure en lui disant : « Ma fille, c'est ta foi qui t'a sauvée », le miracle s'étant effectué sans qu'il l'ait voulu. Et il congédie la femme par la formule ordinaire : « Va en paix »,

« Ma fille, ta foi t'a sauvée ; va en paix et sois guérie de ton infirmité. »

35 Comme il parlait encore, on vint de chez le chef de synagogue (lui) dire: « Ta fille est morte. Pourquoi importunes-tu encore le Maître? »
36 Et Jésus, sans faire attention au discours qu'on

où l'on doit voir un souhait et une promesse, aussi bien que dans les paroles qui suivent et qui sont comme la ratification du fait accompli : « Sois guérie de ton infirmité ».

A l'instant même où Jésus congédiait l'hémorroïsse, on venait dire à Jaïr que sa fille était morte : ce serait maintenant déranger le maître pour rien que de l'amener à la maison. Jésus entend le propos, mais il n'en tient pas compte ; en ce qui le concerne, il regarde le message comme non avenu, et il invite Jaïr à en faire autant. Le chef de synagogue ne doit pas croire que sa fille est morte ; on dirait que le Christ lui-même se refuse à le penser. Cependant il ne veut pas que la foule ni même tous les disciples soient témoins de ce qui va se passer; il ne permet à personne de le suivre, si ce n'est à Pierre et aux deux fils de Zébédée. Inutile de dire que Jaïr demeure avec Jésus pour l'introduire dans sa maison. Ne se doutant pas du miracle qui va s'accomplir, la foule obéit à l'ordre du Christ.

Comme l'enterrement suivait de près la mort et avait lieu, autant que possible, le jour même, Jésus

tenait, dit au chef de synagogue : « Ne crains pas ; crois seulement. » [37] Et il ne permit à personne de l'accompagner, sinon à Pierre, Jacques et Jean, frère de Jacques. [38] Et ils

en arrivant à la maison, y trouve tout un appareil funèbre. Les voisins s'étaient rassemblés, le deuil était commencé, les pleureuses débitaient leurs lamentations avec des soupirs et des cris. Autre masse de témoins dont Jésus va se débarrasser. Il impose d'abord silence à la foule, en disant que le deuil n'est pas ici de mise : « L'enfant n'est pas morte, elle dort seulement ». La douleur de ces gens se change subitement en hilarité. Ils savent bien que la fille est morte, puisqu'ils sont là pour la pleurer, et l'assertion de Jésus leur paraît tout à fait ridicule. Ils quittent néanmoins la place, sur l'ordre qui leur est donné de sortir. Alors Jésus, avec Jaïr, sa femme et les trois disciples, entre dans la chambre où l'enfant reposait inanimée sur son lit.

Dans la pensée de l'évangéliste, il s'agit d'une mort réelle, mais passagère, on pourrait presque dire guérissable, et qui, pour cette raison, doit plutôt être appelée un sommeil qu'une mort. Il est arbitraire de supposer que Jésus aurait formulé un véritable diagnostic, d'après un coup d'œil rapide jeté sur l'enfant, qu'il voyait dans une sorte de léthargie. Le Christ ne l'avait pas vue encore quand il a dit qu'elle n'était pas morte pour longtemps. Jaïr ne lui avait pas donné de grands dé-

arrivèrent à la maison du chef de synagogue, et il vit du bruit, et des gens qui pleuraient et faisaient beaucoup de cris ; [39] et entrant, il leur dit : « Pourquoi faites-vous du bruit et pleurez-vous ? L'enfant n'est pas morte, mais elle dort. » [40] Et ils se moquaient de lui. Mais lui, (les) ayant chassés tous, prit le père de l'enfant,

tails sur la maladie, et l'on ne sait pas si ce mal avait été subit ou bien s'il durait depuis un certain temps. La mort de la fille de Jaïr ne peut plus être vérifiée ; elle ne l'a jamais été par une constatation rigoureuse ; l'hypothèse d'une mort apparente, longue syncope ou léthargie, est la seule admissible et peut s'autoriser des paroles du Christ ; mais celui-ci ne semble pas s'être assuré d'avance que l'enfant n'était pas morte réellement.

Cependant Jésus vient près d'elle lui prend la main et dit : « Enfant, lève-toi ». Comme s'il attribuait une sorte de vertu magique aux paroles, le narrateur tient à citer, sauf à la traduire ensuite, la formule araméenne dont le Christ se serait servi en cette occasion. Les mots : « je te dis », ont été ajoutés inconsciemment par l'évangéliste traducteur. Aussitôt l'enfant se lève et se met à marcher dans la chambre. Le rédacteur explique le fait en notant qu'elle n'était plus toute petite, ayant douze ans. La stupéfaction des parents est facile à comprendre. Il n'est rien dit des trois disciples, et l'on pourrait presque se deman-

la mère et ceux qui étaient avec lui, et il pénétra (dans le lieu) où était l'enfant. [41] Et prenant la main de l'enfant, il lui dit : « *Talithakoum* », ce qui signifie : « Jeune fille, je te dis, lève-toi ». [42] Et aussitôt la jeune fille se leva et elle marcha; car elle avait douze ans. Et ils furent saisis à l'instant d'une grande

der s'ils n'ont pas été ajoutés plus haut pour donner garantie au prodige. La défense de dire à personne ce qui était arrivé a l'air d'une surcharge, et elle est assez étrange, le miracle ne pouvant pas manquer d'être connu. La recommandation finale, l'ordre de faire manger l'enfant, semblerait porter en elle-même le témoignage de sa vérité. Ce trait pourtant ne signifie pas que Jésus ait vu dans toute cette affaire un accident causé par la croissance, et qu'il ait, pour ce motif, en sage médecin, conseillé aux parents de bien nourrir leur enfant. Il s'agit plutôt de couper court à leur ébahissement et de les rappeler au sentiment de la réalité : l'enfant qui revient à elle doit avoir faim; qu'on lui donne tout de suite ce que son estomac réclame.

Une tradition comme celle qui a pour objet les miracles de Jésus est inévitablement légendaire. Pour accorder une confiance absolue à ces histoires merveilleuses, il faut n'avoir jamais observé comment il s'enforme de semblables partout, dans les milieux de foi naïve et ardente. Tout ce qu'on

stupeur. [43] Et il leur recommanda beaucoup que nul ne sût cela, et il dit de lui donner à manger.

VI. [1] Et il sortit de là; et il vint dans son pays, et ses disciples l'accompagnèrent. [2] Et un sabbat arrivant, il se mit à enseigner dans la

peut dire sur la guérison de l'hémorroïsse et la résurrection de la fille de Jaïr, c'est que ce ne sont probablement pas des mythes et que les récits peuvent procéder d'incidents réels.

*
* *

L'anecdote de Nazareth paraît destinée à montrer le plus haut degré de résistance passive et d'insensibilité que Jésus ait rencontré dans son ministère galiléen. C'est la patrie du Christ qui s'est montrée le plus froidement réfractaire à la prédication évangélique. Il est probable que le rédacteur voyait déjà dans ce fait un symbole de l'incrédulité judaïque (cf. Luc, iv, 16-30), et qu'il le rapporte pour ce motif. D'un autre caractère que les précédents, ce récit n'y est rattaché que par une suture artificielle. Jésus apparaît ici dans son rôle de prédicateur, comme lorsqu'il est arrivé à Capharnaüm, et cette circonstance plaide pour l'historicité de l'incident.

Accompagné de ses disciples, le Christ franchit la distance de cinquante kilomètres environ qui sépare Capharnaüm de Nazareth. Comme il n'a pas pour but de voir sa famille, on peut croire qu'il

synagogue ; et beaucoup d'auditeurs s'étonnaient, disant : « D'où cela lui (vient-il)? Quelle est cette sagesse qui lui a été donnée, et

fait route lentement et en prêchant la bonne nouvelle. Ce qu'il dira bientôt de ses parents laisse voir que ses relations avec eux ne s'étaient pas améliorées depuis qu'ils avaient essayé de le reprendre, et que son séjour à Nazareth n'y a rien changé. On peut même se demander s'il est allé chez lui ou s'il y a été reçu. Il venait à Nazareth pour prêcher, ne voulant pas refuser à son pays le bienfait de l'Évangile. Marc, ignorant la naissance à Bethléem, appelle tout naturellement Nazareth « la patrie » de Jésus.

Les habitants de Nazareth ne témoignent pas autour de leur concitoyen le même empressement que les riverains du lac. Le Christ doit attendre pour prêcher que le sabbat lui en fournisse l'occasion. Les gens n'en sont pas moins étonnés de l'entendre, bien qu'ils semblent avoir été fort peu touchés de ce qu'il disait. La surprise faisait tort à l'admiration. Comment un homme de si bas lieu peut-il si bien parler? se disait-on. Si encore c'était un rabbin? Et comment se fait-il qu'il soit si savant, n'ayant jamais fréquenté les docteurs? Que signifient tous ces miracles, vraiment extraordinaires, que l'on raconte de lui? Ce n'est pourtant qu'un charpentier ; c'est le fils de Marie, le frère de tel et tel ; ses sœurs sont dans le pays ; tout le monde connaît sa parenté.

(comment) de tels miracles se font-ils par ses mains?[3] N'est-ce pas le charpentier, le fils de Marie, le frère de Jacques, de José, de Jude

Si le texte de Marc n'a pas été corrigé en vue de la conception virginale, les gens de Nazareth appellent Jésus « fils de Marie », parce que Joseph est mort depuis assez longtemps. Ils l'appellent « charpentier », ou « menuisier », parce qu'il avait exercé réellement cette profession avant de quitter les siens. Ce n'était pas pour se conformer à la coutume des rabbins qu'il s'était adonné à une occupation manuelle, car il n'avait pas recu l'éducation d'un rabbin. Les gens de Nazareth le savent bien ; c'est pourquoi ils sont déconcertés de l'autorité qu'il prend. Jésus avait appris à travailler le bois parce que tel était sans doute le métier de Joseph.

Des quatre frères du Christ un seul appartient nommément à l'histoire apostolique : Jacques, qui gouverna plus tard la communauté de Jérusalem, et qu'on a voulu à tort identifier avec l'apôtre Jacques, fils d'Alphée. On a voulu, sans plus de raison, confondre Jude avec l'apôtre que Luc appelle Jude de Jacques. Simon ne peut être ni l'apôtre Simon dit le Cananéen ou le Zélote, ni Simon fils de Clopas, qui est compté comme le second évêque de Jérusalem. On sait par le témoignage de Paul (I Cor., ix, 5) que non seulement Jacques mais les frères du Seigneur », c'est-à-dire probablement les quatre qui sont énumérés ici, ont adhéré à

et de Simon? Ses sœurs ne sont-elles pas ici chez nous? » Et ils étaient scandalisés à son sujet. [4] Et Jésus leur dit : « Un prophète n'est

l'Évangile après la mort de Jésus. De là vient que la tradition avait retenu leurs noms et que Marc les connaît. Il n'en est pas de même pour les sœurs. Elles devaient être mariées à Nazareth, et sans doute elles y passèrent leur vie. Si l'on dit qu'elles sont « là », ce n'est pas afin de signifier que Marie et les frères auraient déjà quitté Nazareth pour s'établir ailleurs ou pour suivre Jésus, les deux hypothèses étant écartées par la conclusion du récit, qui associe la famille entière à la ville de Nazareth ; mais c'est pour varier la forme des questions, l'évangéliste ne pouvant désigner les sœurs autrement, puisqu'il ignorait leurs noms.

Les habitants de Nazareth restent sur leur étonnement, avec une pointe de malveillance. Il n'entre pas dans leur esprit que « le charpentier » puisse être l'envoyé de Dieu. La venue de Jésus et sa prédication leur sont une occasion de critiques moqueuses et d'incrédulité à l'Évangile. C'est ce que signifie la remarque : « Ils furent scandalisés à son sujet. » On peut croire que cette tentative ne fut pas renouvelée. Jésus lui-même explique à ses concitoyens d'où viennent leurs mauvaises dispositions, et il leur laisse en même temps entendre qu'elles ne sont pas justifiées. C'est coutume, leur dit-il, qu'un prophète soit honoré partout, « excepté dans son pays » : voilà pour les habitants de

méprisé que dans son pays, parmi ses parents, et dans sa maison. »[5] Et il ne put faire là aucun miracle, si ce n'est qu'il guérit quelques malades en leur imposant les mains ;[6] et il était surpris de leur incrédulité.

Nazareth ; « dans sa famille et dans sa maison » : voilà pour les parents, dont l'attitude à l'égard du Christ est toujours celle qui a paru dans la circonstance mentionnée plus haut (III, 21). En se comparant à un prophète, Jésus raisonne par analogie ; il ne se donne pas pour un prophète comme ceux de l'ancien temps.

L'évangéliste conclut en disant que Jésus « ne put pas » faire de miracles à Nazareth, si ce n'est en guérissant quelques malades par l'imposition des mains, et qu'il était tout étonné de l'incrédulité où se butait l'esprit de cette population. Après les miracles qu'il avait opérés à Capharnaüm et dans les environs, le Christ s'attendait à un autre accueil ; tout en s'expliquant celui qu'il reçoit, il ne laisse pas d'en être surpris. Du reste, s'il n'a pu faire de miracles dans son pays, ce n'est point par une défaillance momentanée de son pouvoir, mais par manque de foi chez ceux sur qui son action aurait pu s'exercer. Quelques malades seulement auraient eu assez de confiance pour obtenir leur guérison. Encore la mention de ces guérisons ressemble-t-elle tout à fait à une glose rectificative, que le rédacteur aurait ajoutée à un récit qui ne comportait aucun miracle.

[6] Et il parcourait les villages d'alentour en

*
* *

Entre le voyage à Nazareth et la mission des apôtres l'évangéliste n'indique pas un rapport bien étroit. Cette mission a été prévue dans l'élection qui est racontée plus haut. Le rédacteur semble attacher plus d'importance à la mission même qu'aux instructions qui s'y rapportent, car il abrège visiblement celles-ci, et l'on a peine à croire qu'il ne dépende pas d'une source écrite où la mission servait à motiver un assez long discours, comme dans Matthieu (x). Cette source doit être celle où puise Matthieu lui-même et d'où provient aussi l'allocution qui, dans Luc (x, 1-24), est adressée aux soixante-douze disciples.

La prédication de Jésus dans les bourgs galiléens fait suite au voyage de Nazareth. A cette donnée le rédacteur soude artificiellement un appel aux disciples, qui pourtant, d'après le récit précédent (vi, 1), accompagnent leur maître; le ton change; au lieu d'un fait précis et circonstancié, l'évangéliste développe sans aucun art un tableau de convention. Jésus aurait envoyé les apôtres deux à deux. Est-ce parce que des prédicateurs isolés auraient été facilement déconcertés par les contradictions qui pouvaient surgir devant eux? Ou bien l'évangéliste a-t-il anticipé dans la carrière du Christ une coutume qui paraît avoir été assez fréquente dans les premiers temps de la prédication

enseignant. 7 Et il fit venir les Douze, et il se

chrétienne? La seconde hypothèse est peut-être la plus vraisemblable. Car, s'il paraît certain que les Douze ont été initiés en quelque manière à l'œuvre d'évangélisation avant la mort de Jésus, il est fort douteux qu'ils aient été ainsi employés à une sorte de mission indépendante et à une évangélisation quasi systématique de la Galilée. Le rédacteur se sera représenté en cette forme la mission des anciens apôtres auprès des Juifs.

En les envoyant, le Christ leur donnait pouvoir sur les esprits impurs ; mais on peut voir dans la suite qu'ils ne sont pas censés avoir pratiqué seulement des exorcismes; ainsi que Jésus lui-même, ils chassent les démons du corps des possédés et ils guérissent les maladies ordinaires. Il n'est pas dit qu'ils aient agi au nom de Jésus, mais on doit le supposer (cf. IX, 38), car c'est ce nom qui leur servait de recommandation auprès des infirmes et qui leur donnait prise sur les démons. C'est pourquoi l'évangéliste s'exprime comme si Jésus leur avait fait part de sa propre puissance miraculeuse. Ici encore on a lieu de soupçonner que le rédacteur transporte dans l'Évangile galiléen les formes de l'action apostolique aux premiers temps du christianisme. Cependant, après avoir reproduit brièvement les instructions données aux nouveaux prédicateurs, il dira que les apôtres s'en allèrent « prêcher la repentance ». L'annonce du royaume, l'*évangile*, au sens primitif du mot, était l'objet

mit à les envoyer deux à deux, et il leur donna pouvoir sur les esprits impurs.

[8] Et il leur enjoignit de ne rien prendre pour la route, sauf un bâton seulement; pas de pain, pas de sac, pas de monnaie à la ceinture; [9] mais

essentiel de leur mission, et leur enseignement, comme celui de Jean et de Jésus, se résumait dans la formule : « Repentez-vous, car le règne de Dieu est proche. »

Jésus défend aux disciples d'emporter pour leur tournée autre chose qu'un bâton de voyage : pas de pain, pas de besace pour recueillir les aumônes, pas de petite monnaie dans la ceinture, qui était aménagée pour servir de bourse. Qu'ils soient chaussés de sandales, mais qu'ils ne portent pas double tunique. Matthieu (x, 10) et Luc (IX, 3; x, 4) interdisent le bâton et les chaussures. Leur accord tendrait à prouver que sandales et bâton étaient prohibés dans la source où ils ont pris le discours. Marc a pu atténuer la rigueur du précepte primitif, un bâton et des chaussures paraissant indispensables pour un voyage un peu long. La source de Matthieu et de Luc aurait pu l'exagérer pour faire valoir le caractère absolu du renoncement apostolique. Cependant les deux exceptions de Marc ressemblent assez à des corrections, et la permission des chaussures vient peu naturellement entre deux défenses. L'enchevêtrement de la phrase, l'irrégularité de la construction et le passage subit du discours indirect au discours direct accusent un

(d'être) chaussés de sandales : « et ne portez pas deux tuniques ». [10] Et il leur dit : « Là où vous serez entrés dans une maison, restez-y

travail de correction et de rectification sur un texte. On dirait que l'évangéliste prend souci des voyageurs, et que, tout en ne permettant pas d'emporter des provisions, il inclinerait à penser que les prédicateurs feront sagement ou pourront être obligés de pourvoir eux-mêmes à leur subsistance ; il ne leur dit pas de compter sur leurs hôtes (cf. Matth., x, 10; Luc, x, 7), et cette omission pourrait n'être pas involontaire. L'évangéliste aurait songé à Paul.

D'après le discours original, les missionnaires devaient vivre de ce qu'on leur servirait. C'est pourquoi il est question de ceux qui les recevront et de ceux qui ne les recevront pas. Les prédicateurs évangéliques, une fois installés dans une maison, ne chercheront pas un autre logement dans le même lieu ; s'ils changeaient, ce serait sans doute pour être mieux ailleurs ; or ils ne doivent pas chercher leurs aises, et surtout ils doivent éviter de froisser ceux qui leur ont les premiers offert et donné l'hospitalité. S'ils sont repoussés de tout le monde, dans une ville ou dans un village, ils se retireront immédiatement, comme Jésus lui-même a fait à Nazareth, pour ne pas perdre leur temps en une tentative inutile ; mais, avant de s'éloigner, ils attesteront par un acte significatif les conséquences du refus opposé à leur message. En sortant de ce lieu, ils secoueront ostensiblement la poussière

jusqu'à ce que vous partiez de cet endroit. [11] Et si une localité ne vous reçoit pas, et qu'ils ne vous écoutent pas, sortant de là, secouez la poussière de dessous vos pieds en témoignage pour eux. »

[12] Et s'en étant allés, ils prêchèrent que l'on

de leurs pieds, afin de montrer qu'ils n'ont rien de commun avec ces gens, et qu'ils dédaigneraient d'emporter ce qui a pu être à eux en quelque manière. Les Juifs, surtout les pharisiens, arrivant d'un pays étranger, avaient coutume de secouer la poussière de la terre profane avant de toucher le sol sacré de la Palestine, pour ne pas souiller celui-ci par le contact de celle-là. Cette manifestation, chez les prédicateurs de l'Évangile, signifie l'absence de tout lien entre eux et ceux qui les rejettent ; elle témoigne en même temps que ces derniers par leur conduite même s'excluent du royaume de Dieu. Ainsi firent Paul et Barnabé, lorsqu'ils furent chassés d'Antioche de Pisidie (Act. XIII, 51 ; cf. XVIII, 6). Ces recommandations doivent refléter, au moins dans une certaine mesure, les pratiques et les expériences de l'âge apostolique.

Les ordres de Jésus s'exécutent ; les apôtres s'en vont prêcher qu'on se repente ; ils exorcisent les possédés, et ils guérissent beaucoup de malades en pratiquant des onctions d'huile. Bien que de telles onctions fussent en usage dans la médecine antique,

se repentit. [13] Et ils chassaient beaucoup de démons, et ils oignaient d'huile beaucoup de malades et ils les guérissaient.

[14] Et le roi Hérode (l') apprit, car son nom

la recette n'est pas simplement médicale, puisque les guérisons sont présentées comme miraculeuses. L'huile n'est pas pour cela un pur symbole de la puissance surnaturelle qui a été communiquée aux apôtres. Dans ce temps et dans ce milieu, l'art de guérir se confondait encore plus ou moins avec la magie, les remèdes étaient des charmes. L'onction dont parle Marc tient à la fois du rite religieux, comme l'exorcisme par lequel on chasse les démons, en tant qu'une vertu divine y est suppsée, et du remède, en tant qu'on attribue à l'élément même une efficacité réelle pour la guérison (cf. Jac. v, 14). Cette pratique a beaucoup d'analogie avec le rite chrétien de l'extrême-onction, qui en est plus ou moins directement dérivé. Elle est apostolique et d'origine juive, mais il convient peut-être de noter que le rédacteur l'introduit ici sans la rattacher à une prescription de Jésus.

*
* *

Le départ des apôtres semble introduire dans le récit une sorte d'entr'acte dont l'évangéliste profite pour parler de la renommée croissante du Christ, signaler l'impression qu'en reçoit le tétrarque Antipas, et raconter la mort de Jean-Baptiste. Mais le

devenait célèbre, et il disait : « Jean le Baptiste est ressuscité des morts, et c'est pourquoi les

propos qui est prêté à Antipas ferait supposer qu'on vient de décrire quelque miracle accompli par Jésus lui-même, en sorte que la notice ferait une suite plus naturelle à la résurrection de la fille de Jaïr, par exemple, qu'à la mission des Douze.

Hérode Antipas, tétrarque de Galilée, avait sa résidence ordinaire à Tibériade. L'évangéliste lui donne le titre de roi, soit parce que le vulgaire le lui attribuait, soit parce que c'est sous ce nom que l'on désignait à Rome les souverains orientaux, soit à raison de l'influence que le livre d'Esther a exercée sur la narration qui suit. Vu la proximité de Capharnaüm, il faudrait s'étonner que l'attention du tétrarque n'ait pas été plus tôt attirée sur Jésus, si le Christ avait depuis longtemps commencé sa prédication. L'on doit supposer que le mouvement évangélique date de quelques semaines, de quelques mois tout au plus.

Apprenant ce qui se passait, c'est-à-dire ayant connu par la voix publique et les rapports de ses fonctionnaires tout ce que faisait Jésus, Antipas aurait dit, avec plus ou moins de conviction, que ce devait être Jean ressuscité qui opérait de tels prodiges. A prendre son discours à la lettre, il semblerait que les « vertus » qui avaient paru dans le Baptiste sont maintenant présentes en Jésus et agissent par son moyen sur ceux qu'il guérit. Le quatrième Évangile (x. 41), pour relever le Christ,

miracles s'accomplissent par lui. » [15] Et d'autres disaient : « C'est Élie » ; et d'autres disaient : « Un prophète comme l'un des prophètes. »

dit que Jean n'a fait aucun miracle : c'est que les Synoptiques n'en ont point raconté à son sujet; mais il est vraisemblable qu'on lui en avait attribué, même de son vivant. Le discours d'Hérode s'entend mieux ainsi, et il y a beaucoup de subtilité à dire que Jean serait censé faire des miracles seulement en tant que ressuscité ; tout au plus la circonstance de la résurrection est-elle alléguée pour expliquer l'abondance et la grandeur des miracles dont il s'agit maintenant. Dans l'entourage même du tétrarque, plusieurs conjectures étaient risquées. Les uns disaient : « c'est Élie », voyant en Jésus le précurseur du Messie ou du règne messianique, et ne songeant pas à reconnaître ce précurseur dans Jean-Baptiste. D'autres, esprits plus modérés, se bornaient à dire : « c'est un prophète comme ceux d'autrefois ». Mais Antipas trouvait la première conjecture préférable aux autres. La haute idée qu'il avait de Jean, le remords du crime qu'il avait commis en le faisant mourir, l'analogie qu'il voyait entre ce qu'on lui disait de Jésus et ce qu'il savait du Baptiste, lui auraient fait envisager le retour de celui-ci comme une possibilité redoutable ; il aurait répété, avec une sorte de terreur superstitieuse : « C'est Jean, que j'ai fait décapiter, qui est ressuscité. » Il a pu réellement dire, parlant en homme politique, et en face

16 Et Hérode, entendant (cela), disait : « C'est
Jean, que j'ai fait décapiter, qui est ressuscité. »
17 Car Hérode lui-même avait envoyé arrêter
Jean et l'avait enchaîné en prison, à cause

d'une nouvelle agitation messianique à comprimer : « Voilà Jean ressuscité. »

Toute cette énumération d'opinions singulières a été dédoublée de l'introduction à la confession de Pierre (cf. VIII, 27), et non peut-être d'un seul coup. Il semblerait qu'un premier rédacteur ait amené d'abord l'opinion du tétrarque afin de raconter, en manière d'explication, la mort de Jean-Baptiste, et qu'un autre ait ajouté les deux dernières hypothèses, qui viennent en surcharge, nécessitant la répétition du dire d'Antipas avant le récit relatif à la mort de Jean. En tout cas, le propos du tétrarque suppose que l'éclat de la prédication galiléenne est survenu seulement après la mort du Baptiste. Que le baptême de Jésus par celui-ci entrât dans cette perspective de l'histoire évangélique, il est permis d'en douter. Car c'est visiblement en vertu d'une combinaison rédactionnelle que la prédication galiléenne du Christ paraît maintenant comprise entre l'emprisonnement (I, 14) et la mort de Jean. Il est aisé de voir ici que Jésus a paru lorsque Jean était déjà mort.

Le tétrarque Antipas avait épousé la femme d'un de ses frères encore vivant. Hérodiade n'était pas seulement sa belle-sœur, mais sa nièce, fille d'Aristobule, lequel était fils d'Hérode le Grand et de

d'Hérodiade, la femme de Philippe son frère, parce qu'il l'avait épousée. [18] Car Jean disait à Hérode : « Il ne t'est pas permis d'avoir la

Mariamme l'hasmonéenne, demi-frère du tétrarque de Galilée. Son premier mari, à qui Josèphe donne le nom d'Hérode, était né d'une autre Mariamme, fille du grand-prêtre Simon, de la famille de Boéthus ; il vivait en riche particulier, Hérode le Grand ne lui ayant assigné aucun lot dans le partage définitif de son royaume. Hérodiade avait eu de ce mariage une fille appelée Salomé, celle dont parlent les évangélistes, et qui fut mariée au tétrarque Philippe. Antipas, séduit par l'ambitieuse Hérodiade, l'avait épousée après que sa première femme, fille du roi des Nabatéens, se fut réfugiée près de son père Arétas. Le récit évangélique semble avoir confondu le premier mari d'Hérodiade avec le mari de sa fille, le tétrarque Philippe, erreur d'autant plus explicable, en un pareil enchevêtrement des degrés de parenté, que l'autre frère d'Antipas a pu être vite oublié.

Devant la Loi (Lév., XVIII, 16; XX, 21), le mariage d'Antipas avec Hérodiade était adultère et incestueux. Josèphe donne pour motif de l'arrestation de Jean-Baptiste la crainte d'un soulèvement populaire. Cette raison est compatible avec celle qu'indique notre récit. Mais Josèphe parle en historien suffisamment instruit de la politique hérodienne, tandis que la narration évangélique se présente plutôt comme une légende populaire où tout s'ex-

femme de ton frère. » Et Hérodiade lui en voulait et désirait le faire tuer, et elle ne pouvait pas. [20] Car Hérode craignait Jean, le sachant

plique par les relations mutuelles des personnes en cause. Le nouvel Élie a eu sa Jézabel. On croira sans peine que Jean n'approuvait pas la conduite d'Antipas. Pour entrer dans l'esprit du récit, l'on doit admettre que le farouche prophète avait admonesté le prince, soit directement, soit en le blâmant dans ses prédications; à raison de cette hardiesse, Antipas l'aurait fait arrêter, et une fois emprisonné Jean ne serait pas fait faute de redire son blâme au tétrarque. Il se serait attiré ainsi la haine d'Hérodiade. Celle-ci voulait le faire mourir, afin de sauver sa propre situation. Mais son projet rencontrait un obstacle dans les sentiments de son mari à l'égard du prisonnier. Au dire de l'évangéliste, Antipas « craignait » Jean, le considérant comme un saint dont le supplice pouvait attirer sur lui les plus grands malheurs, et « il le gardait », le protégeant contre la rancune d'Hérodiade; il conversait assez fréquemment avec lui, « et l'ayant entendu, il était fort indécis », il emportait de ces entretiens certains scrupules au sujet de ses désordres et des injustices qu'il avait commises. Le rédacteur insiste sur ces détails, afin que l'on comprenne plus loin comment Hérode a ordonné malgré lui et avec regret la mort de Jean. Le vague de la tradition apparaît en ce que le roi et le prisonnier ont l'air d'être en rapports suivis, comme s'ils habitaient constam-

homme juste et saint; et il le gardait, et en l'entendant il était fort perplexe, et il l'écoutait volontiers. [21] Et un jour propice étant arrivé,

ment ensemble, on ne dit pas où, et que le prince eût à cœur de s'entretenir souvent avec le captif.

Cependant Hérodiade guettait une occasion favorable pour arracher au faible Antipas la condamnation de l'homme qu'elle détestait. Cette occasion lui vint par une fête qui eut lieu au palais du tétrarque pour célébrer l'anniversaire de sa naissance. Antipas avait réuni dans un banquet, comme autrefois Assuérus (cf. Esth, I, 3), les hauts fonctionnaires de son État, les chefs de son armée et les principaux habitants de la Galilée. La place naturelle d'un tel festin serait dans la capitale, à Tibériade ; mais le lieu n'est pas indiqué. Selon Josèphe, Jean était enfermé dans la forteresse de Machéro, à l'est de la mer Morte. Avant la fin du repas, la fille d'Hérodiade entre dans la salle du festin, les femmes ayant été servies à part, suivant l'usage ; elle fait ce que Vasthi a refusé de faire, nonobstant la demande d'Assuérus (Esth, I, 11) ; pour complaire au roi et à ses invités, elle se met à exécuter une danse qui charme tous les assistants, et le roi lui-même plus que tous les autres. D'après notre récit, c'était une toute jeune fille, et l'évangéliste ne paraît pas soupçonner qu'à cette date elle devait être mariée. Jean serait mort en 28-29, si l'on adopte la chronologie de Luc : Antipas avait alors environ cinquante ans ; Hérodiade en avait au

où Hérode, pour l'anniversaire de sa naissance, donnait un festin à ses grands, à ses capitaines, et aux principaux de la Galilée, [22] la fille

moins quarante ; sa fille, née probablement en l'an 10 de notre ère, avait près de vingt ans, et, si elle n'était pas encore veuve, le tétrarque Philippe étant mort en l'an 35, il est probable qu'elle avait déjà épousé son oncle. L'hagiographe ne pouvait pas faire danser Hérodiade ; mais il est probable que la fille n'a pas plus dansé que la mère.

Hérode, qu'on doit croire échauffé par le vin, félicite la danseuse en lui proposant telle faveur qu'elle jugera bon de lui demander. Soit surprise, soit rôle dicté par la mère, la jeune fille manifeste quelque hésitation devant une promesse aussi extraordinaire ; mais le roi, imitant Assuérus jusqu'en ses discours, la répète en lui disant qu'il lui donnera tout ce qu'elle voudra, jusqu'à la moitié de son royaume, et il en fait le serment (cf. Esth., v, 2-3, 6 ; vii, 2). C'est probablement ce qu'attendait Hérodiade. Mais Antipas n'avait pas de royaume à partager, n'ayant pas la libre disposition des territoires qu'il gouvernait. L'influence du livre d'Esther sur la rédaction évangélique peut seule expliquer l'exagération de son discours. Toujours est-il que la fille d'Hérodiade vient redire à sa mère les paroles d'Antipas, selon les instructions qu'elle avait reçues, pour savoir ce qu'il faut demander. « La tête de Jean-Baptiste », répond Hérodiade. Et tout de suite, afin que le tétrarque n'ait pas le temps de

même d'Hérodiade étant entrée en dansant, (cela) plut à Hérode et à ses convives ; et le roi dit à la jeune fille : « Demande-moi ce que tu vou-

revenir sur son engagement inconsidéré, la jeune fille court présenter sa requête à Antipas. Elle veut qu'on lui apporte immédiatement la tête de Jean-Baptiste sur un plat, sans doute un des plateaux qu'on faisait circuler autour de la table royale. Antipas est effrayé et attristé de ce qu'on lui demande ; mais il a juré ; les convives sont là qui l'ont entendu. Il donne ordre à l'un de ses gardes d'aller décapiter Jean dans sa prison. Le garde s'en va et revient avec la tête sur le plateau ; la jeune fille prend, sans trembler, le plateau avec la tête, et s'en va porter à Hérodiade le présent du roi.

L'exécution prompte, l'exhibition de la tête du supplicié n'ont rien que de conforme aux mœurs orientales. Mais la scène dans son ensemble tient plus de la légende que de l'histoire. La jeune fille témoigne d'une impassibilité surprenante pour son âge et pour son sexe; les évangélistes auront pensé qu'elle n'était pas pour rien petite-fille d'Hérode le Grand. Jean-Baptiste a dû être exécuté à Machéro, où il était captif. Il est difficile de transporter le festin à Machéro ou d'amener Jean à Tibériade ; il est impossible de supposer un intervalle de plusieurs jours entre la demande de Salomé et le retour de l'exécuteur. La prison de Jean, où Hérode a coutume de l'entretenir, le lieu du festin et celui du meurtre se réunissent dans la perspec-

dras, et je te le donnerai. » [23] Et il lui jura : « Quoi que tu demandes, je te (le) donnerai, serait-ce la moitié de mon royaume. » [24] Et étant sortie, elle dit à sa mère : « Que demanderai-je ? » Celle-ci dit : « La tête de Jean le Baptiste ». [25] Et rentrant aussitôt en hâte auprès du roi, elle fit sa demande, disant : « Je veux que tout de suite tu me donnes sur un plat la tête de

tive, et cet endroit unique n'est pas à déterminer autrement : tout se passe au royaume de féerie, en une capitale de rêve, où la monstrueuse Hérodiade étale son adultère et devient la meurtrière d'un prophète.

Pour conclure, l'évangéliste dit que les disciples de Jean, ayant appris sa mort, vinrent prendre son corps et le mirent dans un tombeau. Donnée vague, qui ne demande pas à être précisée, l'évangéliste voulant expliquer ce qui a été dit plus haut de la résurrection possible du Baptiste, et le récit dans son ensemble justifiant l'allusion qu'Antipas a faite à son supplice. Le but de l'intercalation se trouve atteint, et le narrateur peut reprendre le fil de son histoire en mentionnant le retour des apôtres. Il est peu croyable pourtant que ce commentaire ajouté au propos d'Hérode sur Jésus n'ait pas d'autre objet que d'éclaircir pour le lecteur les paroles du tétrarque, ou même d'accorder à la mort de Jean une attention proportionnée à l'importance de son rôle. L'évangéliste

Jean le Baptiste. » [26] Et devenu triste, le roi, à cause des serments et des convives, ne voulut pas lui faire de refus. [27] Et envoyant aussitôt un satellite, le roi ordonna d'apporter la tête (de Jean), et s'en étant allé, (le satellite) le décapita dans la prison, [28] il apporta sa tête sur un plat et il la donna à la jeune fille ; et la jeune fille la donna à sa mère. [29] Et l'ayant appris, ses disciples vinrent, prirent son corps et le mirent dans un tombeau.

paraît préoccupé de faire entendre au lecteur que Jean, nullement ressucité, avait été enterré dans un tombeau d'où il n'est jamais sorti. L'enterrement définitif du Baptiste donne relief à la résurrection de Jésus. Mais cette raison même ne rendrait pas compte d'une si grosse interpolation dans l'histoire évangélique. On dirait que le narrateur, venant à exposer quelle fut l'attitude d'Antipas à l'égard du Christ et quelles en furent les conséquences, coupe court avant d'entrer dans un sujet sur lequel il aime mieux se taire que de parler; au lieu de raconter ce que le tétrarque a été envers Jésus, il s'étend sur ce qu'Hérode a été envers Jean. Il est vraisemblable que la légende concernant la mort de Jean a pris la place de renseignements touchant les intentions hostiles que le tétrarque aurait manifestées à l'égard de Jésus, et qui auraient été le véritable motif pour lequel le Christ, cessant sa prédication, se serait éloigné de la Galilée (cf. Luc, XIII, 31-33).

30 Et les apôtres se rassemblèrent auprès de
Jésus et lui racontèrent tout ce qu'ils avaient
fait et enseigné. 31 Et il leur dit : « Venez vous-
mêmes à l'écart, en lieu désert, et reposez-vous
un peu. » Car il y avait beaucoup d'allants et

*
* *

L'endroit où se serait trouvé Jésus quand il envoya les Douze n'a pas été indiqué; celui où les apôtres viennent le rejoindre ne l'est pas davantage. Du contexte il résulte que ce lieu serait Capharnaüm ou un point de la côte peu éloigné de cette ville. Il s'agit pour le rédacteur d'amener le récit de la multiplication des pains, miracle localisé au bord du lac. Les nouveaux prédicateurs instruisent Jésus de tout ce qu'ils ont fait et de la manière dont ils ont enseigné ; ils racontent où et comment ils ont annoncé l'Évangile et combien ils ont opéré de guérisons miraculeuses. Après cette tournée qui n'a pas été exempte de fatigue, ils ont besoin de repos : le Christ se décide à les emmener avec lui dans un endroit solitaire où ils pourront échapper à l'empressement de la foule. Car l'affluence était la même qu'aux premiers temps du séjour à Capharnaüm, et la troupe évangélique, bien loin de goûter quelque relâche, n'avait pas même le loisir de prendre tranquillement un peu de nourriture (cf. III, 20) ; afin de se soustraire au grand nombre des

venants, et ils n'avaient pas même le temps de manger.

32 Et ils partirent dans la barque vers un lieu désert, à l'écart. 33 Et plusieurs les virent s'en aller et surent (où ils allaient), et ils accou-

allants et venants, il paraissait indispensable de quitter la rive orientale du lac et de passer à la rive occidentale, comme on l'avait déjà fait une fois pour aller à Gérasa. Transition artificielle, formée d'éléments pris à d'autres récits (II, 1-2; III, 20).

La barque était là. Jésus et les disciples y montent ; ils s'en vont, à ce qu'il semble, dans la direction du nord-est, vers un lieu inhabité où ils pourront être à eux-mêmes pendant quelque temps. Mais beaucoup de gens les ont vus partir et ont observé la direction qu'ils suivaient. On s'empresse le long du rivage ; la foule grossit à mesure qu'elle avance, se recrutant dans les villes et les villages situés au nord du lac; quand Jésus débarque, il est en face d'un peuple nombreux, arrivé avant lui, et qui l'attend; il a pitié de cette foule qui ressemble à un troupeau sans berger (cf. Matth., IX, 36), et, comme si telle eût été d'abord son intention, il se met à prêcher longuement.

On l'écoute, et il continue de parler, tant et si bien que le jour décline sans que l'orateur ni l'auditoire soient fatigués l'un de l'autre. Cependant les disciples, hommes pratiques et pour qui le

rurent à pied de toutes les villes en cet endroit, et ils les devancèrent. [34] Et en débarquant, il vit une foule nombreuse, et il eut pitié d'eux, parce qu'ils étaient comme des brebis qui n'ont pas de berger, et il se mit à les enseigner lon-

règne de Dieu était un sujet moins nouveau que pour la foule, se décident à interrompre le Christ en lui faisant remarquer qu'il est grand temps de congédier l'assistance, à cause de l'heure et de l'impossibilité où l'on est de manger en ce lieu désert. Les gens devraient être déjà partis; il faut se hâter de les disperser, pour qu'ils puissent trouver des vivres dans les maisons de paysans et dans les villages les plus rapprochés. Mais Jésus ne veut pas renvoyer ainsi ceux qui l'écoutent : « Donnez-leur vous-mêmes à manger », dit-il aux apôtres. Il sait ce qu'il veut faire et pourquoi il le fait; il a en vue l'instruction de ses disciples autant que le soulagement du peuple, ou plutôt il veut leur faire entendre quelle est leur mission par rapport au peuple, au monde. Les disciples sont fort étonnés. Faut-il donc qu'ils courent eux-mêmes acheter des vivres? Et avec quel argent? S'en tirerait-on à moins de deux cents deniers pour l'achat du pain? Et Jésus doit savoir qu'ils n'ont pas deux cents deniers en réserve. L'objection est vivement présentée, mais le Christ ne s'y arrête pas; il ne songe pas à l'argent pour des achats à faire, mais aux provisions actuellement disponibles. Il s'informe de celles que l'on a : cinq pains et deux pois-

guement. [35] Et l'heure étant déjà fort avancée, ses disciples, s'approchant de lui, dirent : « L'endroit est désert, et déjà il se fait tard. [36] Congédie-les pour que, s'en allant dans la campagne et les villages d'alentour, ils s'achètent de quoi

sons, c'était tout ce que les apôtres avaient en réserve pour lui et pour eux. Puis il ordonne de faire asseoir, ou plutôt de faire coucher tout le monde sur l'herbe. La foule se range par groupes de cinquante ou de cent personnes, distribution qui pourrait être en rapport avec l'usage des premières communautés chrétiennes pour le repas eucharistique. En tout cas, l'évangéliste n'entend nullement signifier que l'on se soit réuni autour de ceux qui, dans la foule, avaient des provisions comme les apôtres et les mettaient à la disposition du public ; vraie ou fausse, l'histoire n'a un sens que si tout le peuple participe aux cinq pains et aux deux poissons bénis par le Christ. Jésus, en effet, prenant les cinq pains et les deux poissons, lève les yeux au ciel et prononce les paroles de la bénédiction. Il agit conformément à la coutume juive et tient dans cette assemblée la place du père de famille ; mais le parallélisme est voulu avec ce qu'on raconte de la dernière cène et avec l'usage eucharistique des premiers chrétiens. La prière est suivie d'un effet merveilleux, bien qu'on n'ait pas lieu de supposer que la formule en ait été différente de celles qui étaient ordinairement employées. Le

manger. » [37] Et répondant, il leur dit : « Donnez-
leur vous-mêmes à manger. » Et ils lui dirent :
« Irons-nous acheter pour deux cents de-
niers de pains, (afin de) leur donner à man-
ger? » [38] Et il leur dit : « Combien de pains

Christ rompt les pains, galettes plates de médiocre épaisseur, et les disciples distribuent les morceaux à la foule : il partage de même les deux poissons ; pains et poissons se multiplient sous sa main de telle sorte qu'il a préparé, que les disciples ont servi assez de portions pour rassasier cinq mille hommes. Le repas fini, on ramasse douze corbeilles de restes, juste autant qu'il y a d'apôtres, chacun de ceux-ci étant censé avoir apporté sa corbeille. Bien que Marc ne le dise pas expressément, ce sont les apôtres qui enlèvent les restes, comme ils ont servi le repas : ils sont ainsi mieux pourvus qu'ils ne l'étaient au commencement, et il est clair que leur provision nouvelle pourrait suffire, en cas de besoin, à une foule aussi nombreuse qu'on voudra le supposer. Le miracle ressort tout naturellement de ce qu'un pain a suffi pour mille personnes. La même proportion n'existe pas pour les poissons ; mais peut-être convient-il de noter que cinq pains et deux poissons font sept, nombre symbolique et parfait, qui est celui des pains dans le récit de la seconde multiplication (VIII, 6), où les poissons n'entrent pas en compte. Pains et poissons formaient le menu commun des repas en cette région ;

avez-vous? Allez voir. » Et (s'en) étant instruits,
ils dirent : « Cinq, et deux poissons. » 39 Et il
leur commanda de faire asseoir tout le monde
par groupes sur l'herbe verte. 40 Et ils se mirent
par rangées de cent et de cinquante. 41 Et

tels furent les repas de Jésus avec ses disciples, tels ceux de la petite communauté qui se reforma d'abord en Galilée après la passion.

Selon plusieurs critiques, il y aurait à l'origine de cette histoire un fait naturel dont les témoins ne se seraient pas rendu compte : Jésus aurait partagé les provisions des disciples pour engager les gens qui avaient des vivres à faire de même; l'exemple aurait été suivi, et, sans qu'on s'y attendît, on aurait eu de quoi nourrir toute la foule. Mais était-il si facile aux témoins de se faire illusion? Aucun trait de la description ne favorise cette hypothèse, qui s'appuie sur deux postulats contradictoires, l'impossibilité du fait et sa réalité. Or le fait ne se présente pas comme un événement vulgaire qui a pu être grossi, mais comme un fait symbolique, mystique, typique. C'est de ce côté qu'il faut chercher l'explication du récit et de la tradition qui le supporte. L'idée d'un récit fictif, simplement imité de l'Ancien Testament, n'est guère plus satisfaisante que l'interprétation naturaliste; car ni l'histoire de la manne et des cailles (Ex., XVI, 8, 13), ni celle d'Élie chez la veuve de Sarepta (I Rois, XVII, 7-16), ni les miracles d'Élisée (II Rois,

ayant pris les cinq pains et les deux poissons, regardant au ciel, il dit la bénédiction, rompit les pains et les donna à ses disciples pour (les)

IV, 38-44) ne semblent être le point de départ de la légende évangélique. Ces histoires, surtout la multiplication des pains d'orge par Élisée, dont le cadre est celui de notre récit, ont pu influencer la rédaction, mais elle n'en ont pas fourni l'idée générale.

Ce sens est, du moins en germe, celui que développe le quatrième Évangile (VI), où la multiplication des pains n'est pas précédée d'un discours de Jésus, mais en tient la place, et où ce miracle néanmoins ne figure pas seulement l'alimentation des âmes par la parole, mais aussi le mystère chrétien de l'eucharistie ; les deux idées sont associées dans le symbole du pain de vie. Chez les Synoptiques, et d'abord chez Marc, le miracle vient comme une sorte de répétition allégorique de ce qui le précède : Jésus a deux fois pitié de la foule ; il a pitié de l'abandon où il la trouve, troupeau sans berger, peuple sans guide, et il l'instruit pour la nourrir spirituellement ; le soir venu, il a de nouveau pitié parce que l'auditoire a faim, et la multiplication des pains semble faire pour le corps ce que le discours a fait pour l'esprit. La juxtaposition des deux bienfaits a presque l'apparence d'un double emploi que l'auteur du quatrième Évangile a évité. Cependant la signification du fait mystique est plus large et compréhensive que celle du récit de prédica-

leur présenter ; et il partagea les deux poissons entre tous. [42] Et ils mangèrent tous et furent

tion ; on est parti de la parole, et l'on arrive à l'idée de la communauté chrétienne, vivant sans doute de la parole, mais aussi de son union avec et dans le Christ. Les douze corbeilles de restes signifient la parole perpétuellement inépuisable et tous les biens de l'Évangile dont les apôtres et l'Église sont restés dépositaires. Le repas de la foule est bien l'image du repas de la communauté, repas présidé par le Christ invisible, repas d'union et de charité, toujours renouvelable, comme l'union qu'il signifie est permanente. Rien toutefois ne laisse encore deviner le réalisme de Paul et de Jean, qui a pénétré le récit de la dernière cène et qui a suggéré les paroles de l'institution eucharistique. Le rapport de la multiplication des pains avec l'eucharistie est sensible dans les détails de la bénédiction et de la fraction du pain. On peut dire que le récit de la multiplication des pains a été conçu comme le prototype de la cène chrétienne par des croyants qui, n'ayant pas appris de Paul à considérer celle-ci comme un rite spécialement commémoratif et représentatif de la mort du Christ, pouvaient rompre le pain en rendant grâce au Père « pour la vie et la science » qu'il leur avait fait connaître par Jésus son « serviteur » (*Didaché*, IX, 2 ; X, 2).

Le récit de la multiplication des pains pourrait donc n'être originairement que la matérialisation

rassasiés. [43] Et l'on emporta des morceaux douze
corbeilles pleines, ainsi que des poissons. [44] Et
ceux qui avaient mangé les pains étaient cinq
mille hommes.

d'une comparaison, peut-être déjà faite par Jésus lui-même, entre la nourriture spirituelle par la parole et la nourriture corporelle par le pain, ou d'une métaphore où celle-ci représentait celle-là, comparaison ou métaphore qui aurait semblé réalisée dans les assemblées chrétiennes, et d'abord, par manière de type à l'égard de ces repas de communauté, dans un repas offert par Jésus lui-même, avec le concours de ses disciples, au peuple qui l'écoutait. Ainsi conçu et développé sur le modèle fourni par l'histoire d'Élisée, le récit de la multiplication des pains était un véritable mythe de la cène eucharistique, et l'on n'a pas lieu d'être étonné qu'il soit encore compris de même dans le quatrième Évangile. Les repas que Jésus prenait avec ses disciples avaient préludé aux réunions eucharistiques des premières communautés. Mais celui que Marc vient de nous décrire n'est pas un de ces repas qui aurait eu lieu dans une circonstance déterminée, quoique, d'une certaine manière, il les représente tous. L'évangéliste, qui racontera plus loin, d'après Paul, l'institution de la cène, a trouvé toute faite cette version, plus ancienne et plus vague, de la même institution.

*
* *

45 Et aussitôt il contraignit ses disciples à
entrer dans la barque et à le devancer à l'autre
bord vers Bethsaïde, pendant que lui-même
congédierait la foule. 46 Et ayant pris congé

Le repas fini, Jésus oblige à remonter dans la barque ses disciples qui ne comptaient pas s'en retourner sitôt, et qui sans doute auraient préféré l'emmener avec eux ou rester avec lui. On ne voit pas la raison de ce procédé, si ce n'est que le Christ doit être séparé de ses disciples pour que le miracle qu'on va rapporter puisse avoir lieu. Le renvoi du peuple ne demandait pas tant de précautions ni de cérémonie (cf. IV, 35-36). Quoi qu'il en soit, les disciples prennent les devants pour gagner l'autre rive, pendant que Jésus reste à congédier la foule. On admet que Bethsaïde ne serait pas le dernier terme de la traversée, mais le lieu de rendez-vous indiqué aux disciples par Jésus, qui ne voulait pas faire connaître à la foule où il allait, et qui n'avait pas l'intention de regagner à pied la côte occidentale ni d'y renvoyer ses disciples sans lui.

La mise en scène manque de netteté. On pourrait conjecturer que la multiplication des pains n'a pas été localisée d'abord sur la rive orientale du lac. Il est à noter aussi que Bethsaïde revient plus loin (VIII, 22), comme station préliminaire au départ pour Césarée de Philippe. Or ici commence la longue section de Marc (VI, 45-VIII, 26) qui manque dans le troisième Évangile. Luc a placé la multipli-

d'eux, il s'en alla sur la montagne prier. [47] Et le
soir venu, la barque était au milieu de la mer,
et lui seul à terre. [48] Et les voyant peiner à la
rame, car le vent leur était contraire, vers la
quatrième veille de la nuit il vint à eux en

cation des pains dans le voisinage de Bethsaïde, et il amène, aussitôt après (IX, 10), la confession de Pierre. Peut-être en était-il ainsi dans le second Évangile à une certaine étape de sa rédaction, tous les récits compris entre la première multiplication des pains et la confession de Pierre étant une addition ultérieure. Le miracle de Jésus marchant sur les eaux serait un doublet de la tempête apaisée (IV, 35-41), artificiellement rattaché à la multiplication des pains.

Après s'être séparé de la foule, Jésus se retire sur la montagne pour prier, et, quand la nuit est venue, il s'y trouve seul. Cependant les disciples naviguaient en pleine eau, et ils étaient au milieu du lac ; ils n'avançaient que fort lentement, parce que le vent était contraire. Les commentateurs savent que ce vent était celui du nord-est, qui poussait la barque vers le sud-ouest et l'empêchait d'aborder à Bethsaïde. Mais l'évangéliste ne dit pas que les disciples soient entraînés dans une direction opposée à celle qu'ils voulaient suivre, il les représente gênés par le vent dans leur traversée ; il ne dit pas qu'ils soient en danger. La majeure partie de la nuit s'écoule en un labeur inutile, comme dans l'histoire de la pêche miracu-

marchant sur la mer ; et il était sur le point de
les dépasser. [49] Et eux, le voyant marcher sur la
mer, crurent que c'était un fantôme et jetèrent
des cris ; [50] car ils le voyaient tous, et ils étaient
épouvantés. Et lui aussitôt leur adressa la pa-
role et leur dit : « Rassurez-vous, c'est moi, ne

leuse (Luc, v, 5 ; Jean, xxi, 3). Car les disciples se sont embarqués à la nuit tombante, et ce n'est qu'un peu avant l'aurore, à la quatrième veille, selon la manière de compter des Romains, entre trois et six heures du matin, que Jésus vient à eux. Il ne faut pas demander pourquoi le Christ n'est pas venu plus tôt, ni comment il a pu voir du haut de la montagne, en pleine nuit, ce qui se passait au milieu du lac. Le clair de lune serait une explication dont l'évangéliste n'avait nul besoin. Jésus marchait sur les eaux, en maître des éléments, qui domine les vents et les flots, comme on le dit de Dieu (cf. Job, ix, 8). Il avance toujours et semble vouloir passer devant la barque, sans faire attention à ceux qui y sont. Jeu puéril, joint à un miracle fait pour l'ostentation, si le tout n'avait un sens. Les apôtres voient Jésus ; mais, comme on le raconte à propos des apparitions du Christ ressuscité (cf. Luc, xxiv, 37-39), ils croient que c'est un fantôme et ils poussent des cris d'effroi. Jésus parle aux disciples pour se faire reconnaître et dissiper leur frayeur : « Rassurez-vous, c'est moi, ne craignez pas. » Il monte dans la barque, et le ven

craignez pas. » [51] Et il monta près d'eux dans la barque, et le vent se calma ; et ils furent

s'apaise, comme il a été dit pour la tempête (IV, 39 ; *supr.*, p. 149).

L'évangéliste veut que les apôtres aient été grandement surpris du prodige, mais qu'ils se soient gardés d'en rien témoigner, parce qu'ils n'y comprenaient rien, comme ils n'avaient rien compris à la multiplication des pains. Si les faits ont été tels qu'on les raconte, le premier venu pouvait comprendre que c'étaient des miracles, et le rédacteur ne veut pas dire que les disciples, tout étonnés qu'ils fussent par ces miracles, ne savaient pas les attribuer à la puissance extraordinaire de Jésus. Il sera encore question plus loin (VIII, 14-21) de l'inintelligence des apôtres devant les deux multiplications des pains. Cette inintelligence consiste en ce qu'ils ne comprenaient pas le sens des faits miraculeux. Les prodiges ont donc une signification, et la vie du Christ contient des enseignements que les témoins de cette vie n'ont pas soupçonnés.

C'est que la vie de Jésus est devenue pour l'évangéliste celle d'un héros divin dont tous les actes sont typiques par rapport à l'avenir de ses fidèles et du monde. Ce principe transfigure les faits traditionnels et en suscite de nouveaux. La tempête apaisée se dédouble dans le miracle du Christ marchant sur la mer, comme on va voir se dédoubler la multiplication des pains. Nul scrupule d'historien ne retient le rédacteur dans la combi-

grandement étonnés en eux-mêmes ; [52] car ils

naison et l'explication des données qu'il exploite. Une scène comme celle du présent miracle, qui tient par un côté aux souvenirs de la résurrection, pouvait être transportée, même délibérément, dans le ministére galiléen, si, pour une raison ou pour une autre, on ne voulait pas la maintenir en son lieu propre. Luc a transposé ainsi le miracle de la pêche miraculeuse. Tout est bien si la leçon qu'on entend dégager du fait subsiste pour le lecteur.

De ce point de vue, le présent récit, qui est certainement de formation secondaire, et qui se tient fort mal comme histoire, est très facile à interpréter. Jésus s'est éloigné des disciples et il est allé sur la montagne prier, comme il doit quitter les siens pour monter au ciel, aller à Dieu. Les disciples naviguent sans lui fort péniblement et n'arrivent pas au terme, comme l'Église primitive a été en peine de sa destinée au milieu des difficultés qu'elle rencontrait et dans l'attente du Seigneur qui ne venait pas. Les disciples, après la passion, et avant qu'ils eussent foi à la résurrection, étaient dans la situation de la barque immobilisée au milieu des flots ; mais Jésus, ressuscité avant le lever du soleil, est venu à eux, et c'était bien lui, quoiqu'ils eussent cru d'abord être dupes de leur imagination et voir un fantôme. Ainsi en est-il pour le grand avènement. Le Christ semble avoir oublié ses fidèles, et l'on dirait qu'il va passer devant la barque de Pierre sans la voir ; mais cette

n'avaient rien compris aux pains, et leur cœur était inintelligent.

[53] Et ayant fait la traversée, ils prirent terre à Gennésareth. [54] Et quand ils furent sortis de la barque, (des gens) qui l'avaient aussitôt

indifférence n'est qu'apparente ; il viendra, et ce sera la paix ; il viendra sur les nuées, comme il marche sur les eaux.

*
* *

La notice qui suit est d'un tout autre caractère, et même la formule de transition : « Et ayant fait la traversée », semble ne pas tenir compte du récit précédent. Jésus et les disciples prennent terre au pays de Gennésar ou Gennésareth, entre Capharnaüm et Magdala. En débarquant, le Christ est reconnu par des gens qui l'avaient vu ailleurs; on répand dans le pays le bruit de son arrivée; les habitants s'empressent autour de lui ; on lui apporte des malades partout où il passe, et l'on court après lui quand on l'a manqué dans un endroit. Il semble qu'il aille de village en village sans s'arrêter. Sans doute il n'était pas venu en ce pays pour y prêcher; il avait cru pouvoir n'y être pas reconnu; l'affluence de la foule ne le retient pas, et il poursuit son voyage comme s'il voulait atteindre enfin un endroit où lui-même et ses disciples seront en paix et en sûreté. On se hâte d'apporter les malades sur son passage, et on le

reconnu [55] coururent dans toute cette contrée, et l'on se mit à apporter sur les grabats les malades, partout où l'on apprenait qu'il était; [56] et partout où il entrait, villages, villes ou campagnes, on mettait les infirmes sur les places, et on le priait pour qu'ils touchassent ne fût-ce que la frange de son manteau; et tous ceux qui la touchaient étaient guéris.

VII. [1] Et se réunirent auprès de lui les pha-

supplie de leur laisser toucher la frange de son manteau : il n'est donc pas autrement disposé à guérir ceux qui se présentent, et les guérisons se font sans qu'il s'attarde auprès de ceux qui les demandent. On peut soupçonner qu'il craignait d'attirer sur lui l'attention d'Hérode en favorisant l'enthousiasme du peuple dans cette région voisine de Tibériade.

L'essentiel de ces indications paraît pris à bonne source, et ce voyage est à placer après la cessation du ministère galiléen. Peut-être se rattachait-il originairement à des renseignements sur l'attitude d'Antipas (*supr.*, p. 187).

*
* *

La dispute avec les pharisiens au sujet de l'ablution des mains ne se relie pas à la notice du voyage précédent, et l'on peut dire même qu'elle ne tient à rien dans son contexte. La part de l'amplification rédactionnelle y est considérable.

risiens et quelques-uns des scribes, venus de Jérusalem. [2] Et voyant quelques-uns de ses disciples qui mangaient le pain avec des mains souillées, c'est-à-dire non lavées,[3] — car les pha-

Des pharisiens surgissent on se sait d'où, avec des scribes venus de Jérusalem, introduits ici comme dans l'affaire de Béelzéboul (III, 22, *supr.*, p. 115). Le rédacteur donne dès l'abord sur l'objet de la dispute certaines explications qui ont l'apparence de gloses. Retenant la formule juive : « manger avec des mains communes », qui doit être primitive dans le récit, il explique, avant de reproduire la question des pharisiens, que cela signifie des « mains non lavées », et impures par ce fait. Les ablutions dont il s'agit n'étaient pas regardées comme un soin de propreté, mais comme un devoir religieux. Les Juifs étaient exposés, dans l'usage de la vie, à toucher, souvent sans le savoir, des personnes et des choses affectées d'impureté selon la Loi ; l'impureté communiquée à leurs mains pouvait passer à leurs aliments ; c'est pourquoi, avant le repas, ils se lavaient soigneusement les mains afin de les purifier autant que besoin était. Tous les Juifs, observe l'évangéliste, et non seulement les pharisiens, tiennent à cette coutume, qui est une tradition de leurs ancêtres ; ils vont même jusqu'à prendre un bain en revenant du marché, par crainte d'avoir été souillés dans la foule par un contact impur, et ils soumettent à un scrupuleux nettoyage tous les ustensiles de table. On ne parle

risiens et tous les Juifs ne mangent pas sans s'être lavé soigneusement les mains, attachés qu'ils sont à la tradition des anciens; [4] et en revenant du marché, ils ne mangent pas qu'ils

ici que des vases de bois ou de métal, parce que la vaisselle de terre, supposé qu'elle eût été souillée par le contact d'une personne ou d'une chose impures, devait être mise en pièces. Le glossateur paraît trouver un certain plaisir à son énumération, comme s'il voulait insinuer que les chrétiens sont exempts des scrupules juifs en matière de nourriture, de repas, de relations civiles.

Scribes et pharisiens avaient vu certains disciples qui mangeaient sans s'être lavé préalablement les mains; ils demandent compte à Jésus d'une négligence dont ils lui imputent la responsabilité. Jésus ne prend pas la peine de justifier ses disciples ; il attaque directement les pharisiens, dont la religion hypocrite substitue le respect méticuleux de traditions humaines à l'observation sincère de la loi divine, et il leur applique un passage d'Isaïe (XXIX, 13) qui caractérise leur fausse piété. La citation précède le reproche adressé aux pharisiens et vient en surcharge de la réponse proprement dite; elle a dû être ajoutée par le rédacteur. Il va de soi que l'invective d'Isaïe visait les contemporains du prophète, accusés par lui de ne rendre à Dieu que des hommages trompeurs et non un culte sincère. Ils croyaient s'être acquittés de leur devoir en faisant les offrandes et pratiquant les

n'aient pris un bain ; et il y a beaucoup de choses qu'ils ont tradition d'observer, ablutions des coupes, des tasses, des vases d'airain, — [5] les pharisiens et les scribes lui demandèrent : « D'où

rites autorisés par la coutume, sans être à Dieu par le fond du cœur ni le servir en faisant le bien. Le texte est librement cité d'après l'ancienne version grecque. Sans s'inquiéter de la pensée d'Isaïe, l'évangéliste suppose que Dieu, par la bouche du prophète, a prédit et réprouvé d'avance la conduite des ennemis de Jésus, au fond le judaïsme réfractaire à la prédication apostolique.

Le grief de Jésus contre les pharisiens est qu'ils négligent les commandements de Dieu pour suivre des règlements d'origine humaine. L'évangéliste, en nommant Moïse, paraît établir une antithèse secondaire entre le grand législateur, interprète des volontés célestes, et ceux qui veulent être ses commentateurs (cf. Matth., xxiii, 2). En exemple de précepte dédaigné, Jésus cite d'abord le commandement du Décalogue (Ex. xx, 12) : « Honore ton père et ta mère », comprenant dans ce précepte du respect tous les devoirs des enfants envers leurs parents ; il le complète par la sanction que la Loi y apporte (Ex., xxi, 17) : « Qui maudit son père ou sa mère sera mis à mort », relevant ainsi l'importance de la prescription par la gravité de la peine édictée contre ses violateurs ; après quoi il montre ce que les pharisiens ont fait d'une loi aussi essentielle et aussi redoutable, et comment, par des subtilités

vient que tes disciples ne marchent pas selon la tradition des anciens, et qu'ils mangent le pain avec des mains souillées? » [6] Et il leur dit : « Isaïe a bien prophétisé de vous, les hypo-

d'exégèse, ils sont venus à bout d'exempter les enfants de l'assistance qu'ils doivent à leurs parents. Un père ou une mère demanderont quelque chose à leur fils; celui-ci s'est excusé d'avance en vouant l'objet éventuel de leur requête comme offrande au temple; ce serait chose consacrée, et les parents n'en pourraient rien avoir. La formule de ce prétendu vœu paraît empruntée au langage commun et n'envisage qu'une hypothèse : « Soit *korban* », chose vouée, intangible, « tout ce dont je pourrais t'aider. » Inutile que les parents sollicitent quoi que ce soit : dès l'instant que leur fils voudrait le leur accorder, l'objet leur échapperait et serait acquis au sanctuaire : pour qu'ils n'aient pas cet ennui, le fils se dispensera de vouloir. Les docteurs déclarent qu'un tel vœu est obligatoire et ils en exigent l'observation. Ainsi le précepte divin est anéanti par une argutie scolastique; car il s'agit d'une opinion d'école, et c'est pourquoi Jésus affecte de dire : « votre tradition ». L'évangéliste a retenu le mot *korban*, « offrande », parce que c'était le mot usité spécialement dans les vœux.

Après avoir prouvé par cet exemple le bien fondé de l'accusation qu'il a portée contre les pharisiens, le Christ conclurait en disant qu'il pourrait citer

crites, comme il est écrit : « Ce peuple m'honore des lèvres, mais leur cœur est loin de moi ; [7] et c'est un vain culte qu'ils me rendent, enseignant comme règles des préceptes d'hommes. »

beaucoup de cas semblables où la loi de Dieu est annulée en fait par des interprétations captieuses. Ce complément semble vouloir donner à l'argumentation une meilleure apparence logique, comme s'il s'agissait de démontrer une thèse. Mais, en cette occasion comme en d'autres, Jésus, si la parole est authentique, n'a fait qu'opposer une difficulté plus grande à des adversaires qui lui en faisaient une petite. Cela suffit pour les réduire au silence.

En effet, la discussion ne se prolonge pas. Le Christ, ayant confondu les interrogateurs malveillants, se tourne vers l'assistance. On ne voit pas bien ce que le rédacteur veut signifier en disant que Jésus appela « de nouveau », la foule, attendu que celle-ci n'a pas encore été appelée ni même signalée. La référence paraît viser des situations analogues, notamment la mise en scène du discours des paraboles (IV, 1) : artifice rédactionnel pour présenter comme dite dans les conditions du Semeur la sentence touchant ce qui souille l'homme et ce qui ne le souille pas. Cette sentence, nullement obscure pour ceux qui l'ont entendue, aura paru énigmatique à distance ; l'évangéliste l'a regardée comme une parabole qui n'avait pas dû être comprise des auditeurs et qui réclamait un

[8] Négligeant le commandement de Dieu, vous vous attachez aux préceptes des hommes. » [9] Et il leur dit : « Vous violez bel et bien le commandement de Dieu pour soutenir votre tradition. [10] Car Moïse a dit : « Honore ton père et ta mère », et : « Qui maudit père ou mère sera mis à mort. » [11] Et vous, vous dites : « Si un homme dit à son père ou à sa mère : « Soit *korban*, — c'est-à-dire offrande, — ce dont

éclaircissement pour les disciples. La question de ceux-ci ne sert qu'à amener l'explication jugée nécessaire par l'évangéliste, et cette explication a le même caractère homilétique, lourd et verbeux, que celle du Semeur. Les éléments originaux de cette section sont l'objection des pharisiens (v. 5), probablement aussi la substance de la réplique indirecte sur la violation du Décalogue (vv. 9-13), et la déclaration sur ce qui souille l'homme (v. 15).

Cette déclaration, qui constitue la partie essentielle de la réponse à la critique des pharisiens, tend à justifier directement les disciples. On a blâmé ceux-ci de manger sans s'être purifié les mains, comme s'ils s'exposaient par là à souiller leurs aliments et à se souiller eux-mêmes en mangeant ces aliments devenus impurs : Jésus répond que de telles idées sont fausses, et que l'homme n'est pas souillé par ce qui entre en lui, mais par ce qui en sort. Le commentaire qui est donné un peu plus loin de cette sentence n'en fait pas une para-

tu pourrais être secouru par moi », [13] vous ne le laissez plus rien faire pour son père ou sa mère, [14] annulant la parole de Dieu par la tradition que vous transmettez ; et vous faites beaucoup de choses de cette sorte. » [14] Et appelant de nouveau le peuple, il leur dit :

bole, comme le dit l'évangéliste, mais une équivoque, la première partie de l'assertion s'entendant au sens physique, la seconde partie au sens moral ; et cette antithèse est fort mal équilibrée, l'entrée des aliments dans le corps, et la sortie des péchés qui viennent du cœur, faits d'ordre essentiellement différent, n'offrant ni analogie ni contraste.

Prise en elle-même, la sentence évangélique signifie que l'homme n'est pas souillé par ce qu'il prend, mais par ce qu'il rend. Jésus affecterait de prendre la question par le côté purement physique. La façon dont on mange n'importe pas à la vraie pureté ; s'il s'agit de pureté physique ou de propreté, ce n'est pas avec ce qu'il mange que l'homme se salit, mais avec ses excréments. Ainsi la finesse de la réponse consisterait dans l'emploi du mot « souiller », auquel Jésus refuserait d'attribuer en pareille matière une signification morale. La tradition n'aurait pas admis qu'il eût pu dire une chose aussi simple et en termes si crus. Du moment qu'on y supposait une leçon cachée, il fallait joindre une paraphrase à la sentence, après en avoir relevé le mystère par l'apostrophe : « Écou-

« Écoutez-moi tous et comprenez. [15] Il n'est rien hors de l'homme, qui, en entrant en lui, puisse le souiller; mais ce qui sort de l'homme souille l'homme. [[16] Entende qui a des oreilles pour entendre.] »

[17] Et quand il fut entré dans la maison, (hors) de la foule, ses disciples lui demandèrent (le mot de) la parabole. [18] Et il leur dit : « Êtes-

tez-moi tous et comprenez! » L'exhortation qui suit : « Entende qui a des oreilles pour entendre », aurait le même objet ; mais elle manque dans les plus autorisés des manuscrits grecs (cf. IV, 9 ; supr., p. 127).

Quand Jésus est entré « dans la maison », à l'écart de la foule, les disciples lui « demandent la parabole » (cf. IV, 10; *supr.*, p. 129). Si le rédacteur associait quelque idée précise à l'indication de la maison, il a pu avoir en vue la maison de Pierre à Capharnaüm ; mais, comme il a voulu seulement faire une place au commentaire que lui semblait réclamer la parole de Jésus, on pourrait négliger tout à fait cette donnée, si Capharnaüm n'était l'endroit le plus approprié à une querelle avec les pharisiens. La question des disciples paraît causer à Jésus le même étonnement que celle qu'ils ont précédemment faite à propos du Semeur : ils sont donc aussi dépourvus d'intelligence que la foule.

Et justement le Christ va leur montrer que les

vous à ce point vous-mêmes inintelligents? Ne comprenez-vous pas que tout ce qui du dehors entre dans l'homme ne peut le souiller, [19] parce

aliments ne sont ni purs ni impurs, que la matière de l'alimentation est chose indifférente à la morale; il va donc leur enseigner une des thèses les plus chères à Paul, et qu'on devra supposer qu'ils se sont empressés d'oublier, si Jésus leur a dit réellement ce que l'évangéliste rapporte en cet endroit. Mais la thèse de Paul n'est pas traitée à la façon paulinienne; elle est reprise au point de vue du sens commun, sur ce ton de prédicateur, dans ce style pesant et diffus qui caractérisent l'explication du Semeur. « Ce qui entre du dehors dans l'homme », c'est-à-dire les aliments qu'il introduit dans son corps, « ne peut pas le souiller » moralement, « parce que cela n'entre pas dans le cœur », siège de la pensée, des désirs et de la volonté, « mais dans le ventre », pour lequel sont faits les aliments, comme le ventre est fait pour eux. Cela « s'en va aux lieux » : c'est affaire de digestion, non de péché. L'idée n'a rien que de conforme à l'esprit de Jésus, et l'on pourrait aisément la déduire de la sentence dont on la présente comme l'explication; mais elle s'exprime avec une sorte de grosse naïveté qu'on ne rencontre pas dans les discours du Christ.

L'incidente : « purifiant tous les aliments », à la fin de la phrase qui explique ce que deviennent les choses qu'on mange, est d'une interprétation difficile. Le participe : « purifiant », ne peut se rapporter

que cela n'entre pas dans le cœur, mais dans le ventre, et s'en va aux lieux ? » [Purifiant tous les aliments.] [20] Et il dit : « Ce qui sort de l'homme, c'est cela qui souille l'homme ; car c'est du dedans, du cœur des hommes, que

à l'endroit secret dont il vient d'être parlé que si l'on admet une incorrection grammaticale ; et, dans cette hypothèse, l'action purifiante du lieu se définit mal. Que les excréments soient le déchet des aliments et les purifient en s'en séparant, c'est une idée trop savante pour le discours et qui lui est certainement étrangère ; elle s'exprimerait inexactement, puisque, dans ce cas, la purification ne serait pas imputable au lieu, mais à l'organe digestif. D'autre part, il serait inutile de dire que le lieu purifie tous les aliments parce qu'il les reçoit et en débarrasse le corps. La fine ironie qu'on a voulu trouver dans ce passage aurait été inintelligible : antithèse mal venue et du plus mauvais goût, entre le cœur, où ne vont pas les aliments, et le lieu où ils vont, qui les purifie. Plusieurs pensent que la proposition se rapporte à Jésus lui-même, qui déclarerait purs tous les aliments ; mais, avec ce sens, il serait plus naturel d'y voir une ancienne glose, introduite dans le texte, qu'une remarque du rédacteur. Cette remarque et la reprise : « Et il dit », interrompent trop maladroitement la suite du discours pour être primitives.

Dans la pensée du rédacteur, ce qui sort de l'homme, ce sont ses sentiments, ses volontés et

sortent les mauvaises pensées, débauches, rapines, meurtres, [22] adultères, cupidités, méchancetés, fraude, impudicité, envie, blasphème, orgueil, impiété. [23] Toutes ces mauvaises choses sortent du dedans et souillent l'homme. »

ses actes. Une réalité morale s'oppose donc à une réalité physique; « entrer » s'entend des aliments au sens physique, « sortir » de l'activité humaine au sens moral. L'homme ne peut être souillé par les aliments qui entrent dans son corps; il l'est par les actes qui sortent de son cœur et de sa volonté, N'est-ce pas, en effet, de là que proviennent tous les genres de péchés? Or c'est par le péché que l'homme est véritablement souillé; il ne peut donc l'être que par ce qui sort de lui, non par ce qui entre en lui. La pensée de l'évangéliste est nette, bien que son langage soit embrouillé. Il condamne tout le système des impuretés et des purifications légales, pour mettre où elle doit être l'idée du pur et de l'impur, du bien et du mal, à savoir dans la conscience de l'homme, non dans la matérialité des objets extérieurs. Mérite et péché n'ont pas leur principe dans les choses, mais dans les personnes qui usent des choses.

*
* *

Après le conflit dont on vient de parler, Jésus entreprendrait un voyage plus long que les tour-

[24] Et partant de là, il s'en alla au pays de Tyr. Et étant entré dans une maison, il voulait qu'on ne le sût pas, et il ne put être ignoré; [25] mais

nées galiléennes signalées jusqu'à présent par l'évangéliste. La formule de transition : « et partant de là », semble être, dans l'esprit du rédacteur, une référence formelle au fait qui vient d'être rapporté sans indication de lieu; peut-être visait-elle originairement le passage au pays de Gennésareth. En remontant vers le nord, dans la direction de Tyr, le Christ espère trouver enfin la sécurité qu'il désire pour lui-même et pour ses disciples.

Jésus n'a pas le moindre désir d'évangéliser les Gentils, et il prend des précautions pour qu'on ne sache pas qui il est. S'étant arrêté dans une maison, en un lieu où il pouvait se croire inconnu, il ne laisse pas d'être découvert, ce qui fait qu'une femme dont la fille était démoniaque, et qui avait entendu parler des cures opérées par lui, vient le prier de guérir son enfant; il refuse d'abord, en termes qui auraient pu réjouir le cœur des plus étroits pharisiens ; puis, sur une réplique humble et confiante de la femme, il lui accorde ce qu'elle demande. La femme est dite « hellène », ce qui ne peut signifier ici que païenne, puisque l'on ajoute qu'elle était syrophénicienne de race, les Syrophéniciens étant ainsi appelés pour les distinguer des Phéniciens de la côte africaine ou Lybophéniciens. La désignation de la personne n'en est pas moins vague, comme celle du lieu.

aussitôt une femme, dont la jeune fille avait un esprit impur, vint se prosterner à ses pieds. Et cette femme était païenne, syrophénicienne

La réponse de Jésus consiste essentiellement dans les paroles : « Il ne convient pas de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens. » L'hypothèse n'est pas de priver les enfants de leur nourriture au profit des chiens; ce qui est présenté comme un abus, c'est l'identité de traitement pour les uns et pour les autres. Le Christ a l'air de gloser par anticipation ce principe en disant d'abord : « Laisse premièrement les enfants se rassasier », ce qui suppose, contrairement au principe même, qu'une partie du pain que l'on donne aux enfants reviendra plus tard aux chiens, et que ceux-ci n'ont qu'à attendre. Propos inintelligible et déplacé dans la circonstance. On ne voit pas ce que sont « les enfants » tant que Jésus n'a pas formulé son antithèse, ni comment, s'il s'agit d'un fait réel, il pourrait donner à entendre à la Cananéenne qu'il guérira sa fille quand il aura fini tous les miracles qu'il doit accomplir en Israël. L'évangéliste allégorise et le discours et l'anecdote. Si la femme représente la gentilité, on conçoit que Jésus lui dise de le laisser à son ministère, et que le tour des païens viendra plus tard. Mais cette idée appartient à la tradition chrétienne, non au Christ. La distinction de deux repas, le premier pour les Juifs et le second pour les païens, semble d'ailleurs en rapport avec la

de race. Et elle lui demanda de chasser le démon de sa fille. [27] Et il lui dit : « Laisse d'abord les enfants se rassasier; car il n'est pas bien de prendre le pain des enfants et de le jeter aux petits chiens. » [28] Et elle répondit et lui dit : « En vérité, Seigneur, les petits chiens aussi,

signification que le rédacteur évangélique attribue aux deux multiplications des pains.

L'assertion principale ne concerne pas l'avenir. C'est une sorte de comparaison qui a son application au cas présent, mais une application si directe et si immédiate que le terme sous-entendu se devine dans le terme exprimé, et que les mots : « enfants et chiens », deviennent presque une désignation métaphorique des Juifs et des Gentils. Pour trouver sa réplique, la femme a dû le comprendre ainsi. Jésus aurait donc voulu signifier que ses miracles étaient pour les Juifs, enfants de Dieu, et non pour les Gentils, dont la situation à l'égard de Dieu et des Juifs est celle des chiens à l'égard du maître et des enfants de la maison. Le qualificatif n'a rien de flatteur pour les païens ; il est emprunté au vocabulaire du judaïsme pharisaïque (cf. Matth., vii, 6). En posant un tel principe, Jésus ne laisserait pas entendre qu'un temps viendra où les chiens seront traités comme les enfants : l'égalité des Juifs et des Gentils est niée dans le présent, elle n'est pas prévue pour l'avenir.

Mais, comme plus tard les païens ont forcé en quelque sorte l'entrée du royaume céleste en pas-

sous la table, mangent des miettes des enfants. »
29 Et il lui dit : « Pour cette parole, va ; le démon

sant outre aux mépris et à la résistance des judéo-chrétiens, la femme obtient ce qu'elle veut en reconnaissant théoriquement le principe énoncé par Jésus, sous réserve d'une exception qui lui permet d'être exaucée. Elle se garde bien de soutenir que le pain des enfants doive être donné aux chiens et que les païens vaillent les Juifs ; elle remarque seulement que les chiens sous la table mangent les miettes du pain que l'on sert aux enfants ; un miracle fait par hasard pour une païenne est comme une de ces miettes et ne peut porter atteinte au privilège du peuple élu. L'évangéliste entend par là que l'accession des Gentils au salut que procure la foi du Christ ne cause aucun préjudice aux croyants d'Israël (cf. Rom. xi, 25-26). Cette réplique spirituelle, humble et courageuse de la Cananéenne touche Jésus, qui la congédie en lui disant que, pour ce bon mot, sa fille est débarrassée de l'esprit impur. Le miracle est donc attribué à la volonté de Jésus, et il a été mérité par la foi de la femme. La guérison de l'enfant est censée se produire instantanément. L'évangéliste dit que la mère, rentrant chez elle, trouva la jeune fille étendue sur son lit, fort calme, le démon étant parti.

La parole sur le pain des enfants qui n'est pas pour les chiens a par elle-même sa signification ; elle pourrait avoir préexisté au récit, qui ne s'y adapte qu'imparfaitement, et par un jeu d'esprit

est sorti de ta fille. » [30] Et étant allée à sa maison, elle trouva l'enfant étendue sur le lit, et le démon sorti.

[31] Et de nouveau, sortant du pays de Tyr, il vint par Sidon à la mer de Galilée, au milieu du pays de la Décapole. [32] Et on lui amena un

qui n'était pas difficile à trouver. Le miracle a le même sens que la guérison du fils du centurion de Capharnaüm (Matth., VIII, 5-13) ; il est opéré à distance pour figurer que les nations devaient être sauvées par Jésus, sans avoir été visitées par lui comme l'ont été les Juifs. Étant donnée la parole authentique du Christ par laquelle les Gentils semblaient exclus, l'histoire du centurion et celle de la fille de Jaïr, les histoires de possédés, le présent récit n'était pas difficile à construire dans sa forme incontestablement allégorique, en vue de l'idée qu'il contient. L'anecdote est comme suspendue à l'indication du voyage vers Tyr, sans s'y encadrer de façon naturelle, et l'indication même du voyage peut sembler suspecte, suggérée par la même intention symbolique, lorsque l'on considère les libertés que l'évangéliste prend ensuite avec la géographie palestinienne.

*
* *

Il est malaisé, en effet, de suivre l'itinéraire indiqué dans Marc après l'histoire de la Cananéenne. On comprend que Jésus, reconnu au pays de Tyr, et continuant sa route vers le nord, s'avance jus-

sourd et muet, et on le pria de lui imposer la
main. 33 Et l'ayant tiré de la foule, à part, il lui
mit ses doigts dans les oreilles, et, crachant, il

qu'à Sidon, mais on s'explique moins bien comment l'évangéliste peut le faire venir en Décapole en passant par Sidon. L'amener par Ptolémaïs, le Carmel, Scythopolis, dans la région de Gadara, est contraire au texte, puisque, dans ce cas, Jésus viendrait de Sidon par Tyr, et non de Tyr par Sidon. On suppose volontiers que le Christ, parvenu à la hauteur de Sidon, tourne à l'est, probablement par la route qui conduit à Damas, qu'il gagne ainsi la partie méridionale de l'Antiliban et les sources du Jourdain, et qu'il rejoint la mer de Galilée en suivant la rive orientale du fleuve. Le milieu de la Décapole indiquerait le terme du voyage, l'endroit où se placent la guérison du sourd-muet et la seconde multiplication des pains. Jésus serait passé à côté de Césarée de Philippe, et il y serait revenu quelques jours plus tard (VIII, 27). Vu la confusion qui règne dans cette partie de l'Évangile, on est fondé à supposer que le voyage en dehors des domaines d'Antipas, quel qu'en ait été l'itinéraire précis, aboutissait primitivement à Césarée, et que le lac et la Décapole sont ici pour ménager l'insertion des deux miracles, la multiplication des pains ayant lieu non loin de la mer, et la guérison du sourd-muet étant coordonnée à cette multiplication. Il semble que le rédacteur, après avoir placé un miracle significatif à l'ouest,

lui toucha la langue; [34] et levant les yeux au ciel, il soupira et lui dit : « Effata », c'est-à-dire : « Sois ouvert ». [35] Et ses oreilles s'ouvrirent,

en pays païen, a voulu en mettre un du même genre à l'est, également en terre païenne; la perspective est arrangée de telle sorte que la guérison du sourd et la seconde multiplication des pains éveillent aussi l'idée du salut des Gentils.

Jésus est dans un endroit quelconque de la Décapole, entouré d'une foule qui doit venir de ce pays en grande partie païen, lorsque des gens lui amènent un sourd-muet pour qu'il le guérisse par l'imposition des mains. Jésus commence par prendre l'infirme à l'écart, ne voulant pas faire le miracle en public. Mais les solliciteurs avaient cru la chose plus facile qu'elle n'était. Le sourd-muet ne sera pas guéri par une simple imposition de la main. Contre la surdité, Jésus lui met ses doigts dans les oreilles; contre le mutisme, il prend de sa salive et lui en applique sur la langue. La salive, pour ce cas spécial et dans cette occasion, tient la place de l'huile en d'autres cures (cf. VI, 13). Ce n'est pas un symbole, mais un remède. Jésus lève les yeux au ciel et soupire, adressant à son Père une prière. Ensuite il commande avec confiance : « Ouvre-toi », ce qui doit s'entendre par rapport aux oreilles et à la surdité. Le mutisme, causé par celle-ci, disparaîtra en même temps. En effet, les oreilles du sourd devenant libres, la langue du muet l'est également, et au lieu de proférer des sons inarti-

le lien de sa langue fut rompu, et il parlait correctement. [36] Et il leur défendit de le dire à personne ; mais plus il (le) défendait, plus ils

culés, il parle maintenant comme il faut (cf. Is., xxxv, 5-6). L'évangéliste, en gardant le mot araméen *effata*, montre qu'il attribuait une certaine efficacité au mot comme tel. Le mot est moyen d'action, comme l'attouchement et la salive ; il y a dans toutes ces choses une « vertu » qui opère avec le bon plaisir de Dieu.

Quelques-uns, sous prétexte que le sourd-muet n'aurait guère pu parler correctement du premier coup, ont supposé que ce sourd n'était pas tout à fait muet : autant dire qu'il n'était pas non plus tout à fait sourd, et que son infirmité ne venait pas de naissance. Mais le narrateur, préoccupé de la signification symbolique du miracle, donne à entendre que l'homme était aussi sourd et muet qu'on peut l'être, et qu'il s'était trouvé subitement en plein et parfait usage de l'ouïe et de la parole.

La conclusion manque de netteté. Jésus avait conduit le sourd à l'écart, et cependant le miracle a plusieurs témoins qui reçoivent défense d'en parler. Ce sont peut-être les personnes qui ont amené l'infirme, soit qu'elles aient assisté au miracle, soit que Jésus remette entre leurs mains celui qu'il vient de guérir. Comme dans les occasions semblables, la défense est censée avoir été d'autant moins respectée qu'elle a été formulée plus instamment. Et tout le monde s'écrie dans un

(le) publiaient. [37] Et (les gens) étaient extraordinairement surpris, disant : « Il a bien fait tout; il fait entendre les sourds et parler les muets. »

transport d'admiration : « Il a bien fait toutes choses », — portant ainsi le jugement le plus favorable sur l'activité publique du Christ ; — « il fait entendre les sourds et parler les muets. » L'évangéliste se sert de la foule pour insinuer au lecteur le sens du miracle : l'œuvre du Christ a été universellement bienfaisante ; il a donné l'ouïe à ceux qui n'avaient jamais entendu la vérité de Dieu, et la parole à ceux qui jamais n'avaient pu louer le Seigneur ; il a fait parvenir le salut aux nations. L'émotion extraordinaire causée par la guérison du sourd-muet figure la conversion des Gentils.

Ce récit aura son pendant plus loin dans l'histoire de l'aveugle de Bethsaïde. Les deux sont taillés sur le même patron, et dans leur forme actuelle appartiennent au rédacteur de l'Évangile. Dans un cas comme dans l'autre, il est difficile de voir si l'évangéliste exploite une donnée quelconque de la tradition écrite ou orale, ou bien si le prodige n'a pas été conçu en vue de la leçon qui s'en dégage, soit d'après d'autres récits évangéliques, soit d'après d'autres légendes merveilleuses qui ne concernaient pas Jésus, et d'après les pratiques ordinaires des exorcistes médecins dans ce temps-là.

* * *

VIII. [1] En ces jours-là, comme il y avait encore une grande foule, et qu'ils n'avaient pas de quoi manger, appelant ses disciples, il leur dit : « J'ai pitié de la foule, parce que (depuis) déjà trois jours ils restent près de moi et n'ont pas de quoi manger ; [3] si je les renvoie à jeun chez eux, ils vont défaillir dans le chemin ; et

Pour la seconde multiplication des pains, l'évangéliste représente le Christ dans un endroit de la Décapole qui n'est pas indiqué, avec une foule nombreuse qui le suit, on ne dit pas pourquoi. L'évangéliste se contente de noter qu'il y avait « *encore* » foule, se référant ainsi à la première multiplication (cf. VI, 36 ; *supr.*, p. 189) ; il ne veut pas répéter la mise en scène de celle-ci ni montrer Jésus prêchant en personne l'Évangile à des païens. Avant la première multiplication, le Christ a eu aussi pitié de la foule, mais cette commisération concernait la misère morale du peuple, à laquelle Jésus remédiait par l'enseignement. Il s'émeut maintenant, quant à la lettre du récit, du besoin corporel de gens qui n'ont pas de provisions parce qu'ils ont quitté leurs maisons depuis trois jours pour être avec lui. Inutile de se demander si l'objet de la pitié, dans la tradition d'où procèdent les deux récits, a été celui qui est indiqué avant la première multiplication, ou bien celui qui est censé avoir motivé la seconde, attendu que cet objet est le même, au fond, de part et d'autre.

quelques-uns d'entre eux sont venus de loin. »
4 Et ses disciples lui répondirent : « Comment
pourrait-on les rassasier de pain ici, dans le
désert ? » 5 Et il leur demanda : « Combien avez-
vous de pains ? » Et ils dirent : « Sept. » 6 Et il
ordonna à la foule de s'asseoir sur la terre ; et

Cette fois, Jésus lui-même pense le premier à pourvoir au repas de ceux qui le suivent : c'est que le narrateur abrège la mise en scène, pour ne pas trop se répéter, et que le souci de la nourriture matérielle figure celui de la nourriture spirituelle. Le Christ ne veut pas renvoyer la foule à jeun, parce que les gens tomberaient épuisés sur la route, surtout ceux qui sont venus de loin, et qui ont plus de chemin à faire pour s'en retourner chez eux. Il faut admettre qu'on ne pourrait se procurer de vivres dans le voisinage, contrairement à ce qui est supposé pour la première multiplication. Le raccourci de la mise en scène aboutit à une invraisemblance que recouvre pour l'évangéliste la signification mystique du miracle : Jésus seul donne le vrai pain, la parole et le gage du salut, et les nations, comme les Juifs, chercheraient vainement ailleurs cette nourriture divine. Conformément à ce point de départ, les disciples se contentent d'objecter au Christ la solitude du lieu, non le manque d'argent. On ne peut compter que sur les provisions qu'on a sous la main. C'est pourquoi Jésus s'informe de ce que possèdent les disciples :

prenant les sept pains, rendant grâces, il (les) rompit et (les) donna à ses disciples pour qu'ils (les) servissent ; et ils (les) servirent à la foule. [7] Et ils avaient quelques petits poissons ; et les ayant bénits, il dit de les servir aussi. [8] Et ils mangèrent et furent rassasiés ; et l'on emporta

sept pains. Il fait asseoir la foule par terre, comme pour la première multiplication ; il bénit de même et fait distribuer les pains. La mention des poissons vient en surcharge : on dirait que l'évangéliste, n'ayant pensé d'abord qu'à la multiplication des pains et en ayant fixé le nombre à sept, pour la perfection du symbole, se serait avisé après coup de parler aussi des poissons. Peut-être le miracle n'a-t-il compris en sa conception première que la multiplication des pains. Toujours est-il que Jésus bénit aussi et fait servir les quelques petits poissons qu'on lui apporte ; il ne les partage pas, comme le pain ; ce sont les poissons entiers qui se multiplient ; cela va de soi, puisqu'ils sont petits, mais ce peut être aussi parce que chacun d'eux figure le Christ. Il y a du pain et du poisson pour tout le monde ; les convives mangent et sont rassasiés ; après le repas, on ramasse sept corbeilles de restes, autant qu'il y avait eu de pains. Le nombre des pains et des corbeilles se trouve être le même que celui des ministres qui servaient les repas de la première communauté (Act., vi, 3 ; noter le motif de leur institution) ; et le soin de recueillir les restes fait songer aux précautions, attestées déjà

des restes de morceaux sept paniers. [9] Et ils étaient environ quatre mille, et il les congé-

par Tertullien (*Cor. mil.*, 3), que prenaient les chrétiens pour ne rien laisser perdre des éléments eucharistiques. Quatre mille hommes environ avaient profité du miracle. Le repas fini et la foule congédiée, Jésus monte en barque avec les disciples, et la barque le conduit au pays de Dalmanoutha, localité inconnue, que l'on doit probablement situer sur la rive occidentale du lac.

Il n'est pas douteux que les deux récits de multiplication des pains proviennent d'une tradition originairement unique : ils sont comme calqués l'un sur l'autre dans leur mise en scène, dans leur développement et dans leur conclusion ; les disciples se comportent pour la seconde multiplication comme s'ils n'avaient pas été témoins de la première ; les divergences de détail sont accessoires, et si quelques-unes ont pu faciliter l'acceptation d'un double récit, d'autres semblent avoir été voulues pour différencier les récits dédoublés. Mais le rapport mutuel de ceux-ci est plus difficile à déterminer. On peut se demander si les deux récits existaient avant la rédaction dernière de Marc, soit dans la tradition orale, soit dans la tradition écrite, et si on ne les a pas utilisés l'un et l'autre parce qu'on avait su attribuer un sens à chacun, le premier figurant la proposition de l'Évangile aux Juifs, et le second la communication du salut aux Gentils ; ou bien si l'on n'aurait pas, en vue de ce symbo-

dia. [10] Et montant aussitôt dans la barque avec ses disciples, il vint au pays de Dalmanoutha.

[11] Et les pharisiens sortirent, et ils se mirent à disputer avec lui, lui demandant un signe du

lisme, dédoublé la première multiplication et construit de toutes pièces le second récit. Néanmoins le procédé du rédacteur paraît s'expliquer plus facilement si, ayant une multiplication des pains dans son document principal, première ébauche de notre Évangile, il a été aidé par la connaissance d'un récit parallèle à en concevoir une seconde et à interpréter les deux dans le sens qu'on vient de voir. L'existence de variantes dans la tradition n'a rien qui doive surprendre ; vu l'origine de la légende, ces variantes étaient, au contraire, presque inévitables. L'emploi de mots différents dans le grec pour désigner les corbeilles, à la fin des deux récits, inviterait à admettre une seconde source écrite ; car on ne voit pas bien la raison qui aurait pu induire l'évangéliste à changer ses termes.

* * *

De même que Jésus a eu controverse avec les pharisiens après la première multiplication des pains, il a dispute avec eux après la seconde. La demande de signes fait pendant à la querelle touchant l'ablution des mains. Pas plus en cette occasion que dans la première l'évangéliste ne dit d'où

ciel, pour l'éprouver. [12] Et soupirant en son esprit, il dit : « Pourquoi cette génération demande-t-elle un signe? En vérité je vous dis,

sortent les pharisiens, et la liaison de ce récit avec le précédent est des plus vagues. Le rédacteur combine à son gré les anecdotes traditionnelles afin de montrer l'hostilité croissante des pharisiens, et surtout d'amener les paroles importantes du Christ. Maintenant les pharisiens osent demander à Jésus des preuves certaines de sa mission; ils veulent un miracle extraordinaire, un signe du ciel, persuadés sans doute que Jésus ne pourra ni ne voudra donner un tel signe, et déjà prêts à exploiter contre lui son impuissance ou son refus, le refus n'étant pour eux qu'un aveu d'impuissance. C'est pourquoi l'on dit qu'ils l'éprouvaient ou le tentaient. Cette anecdote se trouvait dans la source commune de Matthieu et de Luc, où Marc aussi a dû la prendre.

Jésus répond par un refus absolu. Il soupire profondément en son esprit, c'est-à-dire qu'il pousse un soupir qui vient du fond de son âme, et il déplore l'endurcissement de ces hommes qui réclament un grand miracle, avec l'espérance de ne pas l'obtenir, tout disposés à n'y pas croire si le prodige venait à se réaliser. La « génération » désigne les hommes actuellement vivants, non la durée de leur existence : inférer de ce passage le renvoi de la manifestation glorieuse du Messie à une époque indéfinie après le temps de la généra-

il ne sera pas donné de signe à cette génération. » [13] Et les quittant, il s'embarqua de nouveau et partit pour l'autre rive.

[14] Et ils oublièrent de prendre des pains, et ils n'avaient qu'un pain avec eux dans la barque ;

tion présente serait un pur sophisme, en contradiction avec d'autres paroles du Christ (IX, 1). D'ailleurs, il n'est pas question ici des signes de la fin du monde, mais d'un miracle à l'appui de la mission que Jésus s'adjuge en prêchant l'avènement du règne de Dieu. Cet avènement ne sera pas un signe; pour les pharisiens incrédules, ce sera l'heure du châtiment. Dans la pensée du Christ, des signes célestes ne sont pas nécessaires aux âmes de bonne volonté pour reconnaître que le royaume des cieux arrive. C'est pourquoi, se dérobant aux perfides instances de gens malveillants et incapables de le comprendre, il remonte dans la barque pour passer à l'autre bord du lac, c'est-à-dire à quelque point de la rive orientale.

Il faut avouer que le rédacteur abuse un peu de ces traversées, qui lui servent de transitions littéraires pour attacher une anecdote à une autre. Maintenant il s'agit de rejoindre, après l'entrecroisement des récits entassés à la suite de la première multiplication des pains, Césarée de Philippe et la confession de Pierre, en passant par Bethsaïde, dont le nom paraît avoir été en rapport avec le plus ancien récit de cette multiplication. Mais l'évangé-

15 et il leur donna une instruction, disant : « Voyez à vous garder du levain des pharisiens et du levain d'Hérode. » 16 Et ils raisonnaient entre eux sur ce qu'ils n'avaient pas de pains.

liste tient à orienter d'abord le lecteur dans l'interprétation des miracles qu'il vient de rapporter.

Les disciples, montant avec Jésus dans la barque, oublient de prendre leur provision de pain. On doit supposer que, dans leurs voyages avec le Christ, surtout quand ils passaient sur la rive orientale du lac, dont les habitants étaient en partie païens, ils emportaient les vivres dont avait besoin la troupe évangélique : cette fois, préoccupés d'autres soucis, ils n'ont qu'un pain, probablement reste d'une course antérieure. Tout en allant, le Christ, ayant peut-être en pensée les obstacles que sa prédication rencontre maintenant, dit à ses compagnons : « Prenez garde au levain des pharisiens et au levain d'Hérode. » Il aurait donc en vue la fausse piété des pharisiens et aussi l'esprit irréligieux d'Hérode : l'une et l'autre seraient figurés sous la métaphore du levain, parce qu'ils sont comme un ferment qui exerce une influence corruptrice. Le rigorisme extérieur des pharisiens peut en imposer aux âmes simples et faire des dupes ; la frivolité d'Hérode, même affichée par le scandale et défendue par le meurtre, trouve des flatteurs et des complices. Toutefois la mention d'Hérode est ici moins naturelle que celle des pharisiens, et ce pourrait être une sorte de compensation pur les reno-

17 Et (le) sachant, il leur dit : « Pourquoi raisonnez-vous sur ce que vous n'avez pas de pains ? Est-ce que vous n'entendez encore ni ne

seignements que le rédacteur a dû supprimer touchant les dispositions hostiles d'Antipas.

Les apôtres, qu'il faudrait se représenter comme des gens d'esprit extraordinairement obtus, entendant parler de levain, auraient pensé au pain et se seraient aperçus de leur négligence. Ils chuchotent entre eux sur ce manque de pain. Le récit ne dit pas qu'ils aient regardé la parole de Jésus comme une allusion à leur oubli. Ils n'y avaient rien compris, sinon qu'ils ne devaient pas se fournir chez les pharisiens ou chez les hérodiens, personnages suspects qui pourraient mettre on ne sait quoi dans la pâte ; et ce qu'ils voyaient mieux encore, c'est que, à propos de levain, ils n'avaient pas les pains qui leur étaient nécessaires. Jésus relève promptement leur erreur et la leur reproche. Il compare leur inintelligence à celle du peuple, leur appliquant même les termes qui ont caractérisé, à propos des paraboles, l'aveuglement des Juifs (IV, 12; *sup.*, p. 130).

Comme s'il voulait montrer aux disciples combien ils ont tort de songer au pain matériel qui leur fait défaut, le Christ leur remet en mémoire les deux multiplications de pains : auraient-ils donc oublié les deux repas miraculeux, et le nombre de corbeilles ou de paniers qu'ils ont remplis avec les restes ? S'ils s'en souviennent, ils devraient penser

comprenez? Avez-vous le cœur inintelligent?
18 Ayant des yeux ne voyez-vous pas et ayant
des oreilles n'entendez-vous pas? Et ne vous

que leur maître parle d'un levain spirituel, de l'esprit pharisaïque et de l'esprit d'une politique mondaine, qui sont un pain empoisonné, un pain de mort, tandis que l'Évangile de Jésus est le pain de vie. La conclusion ne s'impose nullement, à moins que les multiplications de pains ne signifient les biens spirituels de l'Évangile. Vouloir que les disciples ne s'inquiètent pas du pain matériel n'est pas une raison pour qu'ils sachent ce qu'est un levain spirituel. Mais ce n'est pas leur souci du pain matériel qui est blâmé, c'est leur inintelligence de ce qui est signifié soit par le pain multiplié, soit par le levain. S'ils entendaient ce que signifient les pains, ils entendraient de même ce que signifie le levain. Les disciples ne comprennent toujours pas. Ils se rappellent fort exactement le nombre des corbeilles qui ont été remplies de restes, ils ne voient rien au delà, et la dernière question de Jésus : « Ne comprenez-vous pas encore? » demeure sans réponse. Après la parabole du Semeur et après la déclaration sur les choses qui souillent l'homme, les disciples ont sollicité des explications (VI, 20; VII, 17), et sans doute ils ont été censés comprendre le commentaire que Jésus leur a donné. Cette fois ils ne demandent rien, et l'explication qui leur est suggérée ne fait pas la lumière dans leur esprit. Ils sont supposés n'avoir pas le sens

rappelez-vous pas, [19] quand j'ai rompu les cinq pains pour les cinq mille, combien de corbeilles de morceaux vous avez emportées pleines? »

des choses divines (VIII, 33). Le parallélisme des situations n'en tend pas moins à mettre les multiplications de pains sur le même plan que les paraboles; l'évangéliste les raconte comme faits, et il les entend en symboles, admettant à la fois la signification profonde et la réalité de ces faits, mais attribuant plus d'importance à la signification qu'à la réalité.

Cette référence aux deux multiplications des pains appartient visiblement au rédacteur qui a recueilli les deux récits, et qui, dès la conclusion du premier (VI, 52), prévoyait ce qu'il dirait, après le second, touchant l'inintelligence des apôtres; ce rédacteur, en mettant la demande de signe après la seconde multiplication, a préparé lui-même l'insertion de la parole concernant le levain des pharisiens; la circonstance des pains oubliés a été imaginée pour faire la liaison entre les pains multipliés et le levain des pharisiens; elle caractérise assez bien l'insuffisance des anciens apôtres à procurer l'expansion du christianisme.

L'intervention des pharisiens après la seconde multiplication correspond à leur intervention après la première; dans les deux cas, il y a même combinaison didactique, une parole de Jésus, censée incomprise des apôtres, servant de point de départ à un développement qui tend à autoriser

Ils lui dirent : « Douze. » [20] « Quand (j'ai rompu) aussi les sept (pains) aux quatre mille, en combien de paniers pleins avez-vous emporté les morceaux ? » Et ils lui dirent : « Sept ». [21] Et il leur dit : « Ne comprenez-vous pas encore ? »

[22] Et ils vinrent à Bethsaïde. Et on lui amena

l'évangélisation des païens, là par une déclaration qui supprime les observances légales en matière d'aliments et de relations avec les non-Juifs (VII, 1-23), ici par un discours figuré qui présente les multiplications de pains comme le symbole du salut proposé aux Juifs et aux Gentils. L'inintelligence des apôtres est donc une thèse de l'évangéliste bien plus qu'un fait de l'histoire. Ce qu'on en doit retenir est que le rédacteur paulinien fait grief aux apôtres galiléens de ne s'être pas doutés, pendant qu'ils étaient avec leur maître, et même après sa mort, de choses dont on ne s'est aperçu que plus tard, à savoir la destination universelle de l'Évangile, l'abrogation de la Loi, l'institution d'une société nouvelle dont Jésus avait racheté les membres en mourant sur la croix.

*
* *

Ce ne doit pas être sans intention que le rédacteur, après avoir montré de quelles ténèbres était enveloppée l'intelligence des disciples galiléens,

un aveugle, et on le pria de le toucher. [23] Et prenant la main de l'aveugle, il le conduisit hors du bourg, et, après lui avoir mis de la salive sur les yeux, lui imposant les mains, il

et avant de raconter la confession de Pierre, où se manifeste de façon positive l'orientation de leur pensée, rapporte une guérison d'aveugle, la cécité physique étant un symbole naturel de l'aveuglement de l'esprit.

Jésus et ses disciples arrivent à Bethsaïde, c'est-à-dire à la ville située au nord du lac, sur la rive gauche du Jourdain, où il a semblé que le Christ voulût se rendre après la première multiplication des pains (VI, 45). Le récit du miracle ne tient pas étroitement à l'indication du lieu, le rédacteur paraissant, ici comme pour le sourd-muet, avoir placé l'anecdote dans le cadre le mieux adapté à sa signification mystique. Les deux récits sont parallèles dans l'économie présente du second Évangile, la guérison de l'aveugle figurant l'adhésion des apôtres à la foi messianique et l'origine de l'Église judéochrétienne, tout comme la guérison du sourd-muet figure la conversion des Gentils et l'origine de l'Église hellénochrétienne.

On amène l'aveugle à Jésus, comme on lui avait amené le sourd-muet, en le priant de le toucher, c'est-à-dire de lui imposer les mains pour le guérir. Jésus prend l'aveugle à l'écart, comme il a pris le sourd, et pour la même raison. Il le conduit « hors du village » : par quoi il faudrait entendre l'an-

lui demanda : « Vois-tu quelque chose ? » [24] Et regardant, il dit : « J'aperçois les hommes, car je les vois comme des arbres qui marchent. » [25] Ensuite il lui mit de nouveau les mains sur les

cienne bourgade de pêcheurs qui avait dû subsister à côté de la ville construite par le tétrarque Philippe. Le Christ prenant lui-même la main de l'aveugle, ceux qui avaient amené celui-ci étaient dispensés de l'accompagner. Jésus le guérit en lui mettant de la salive sur les yeux, comme il en avait mis sur la langue du muet, et en lui imposant les mains. La guérison n'est pas instantanée. La « vertu » sort de Jésus par la salive et l'attouchement, mais l'effet ne se manifeste que par degrés. Le Christ demande à l'homme s'il voit : il voit en effet, mais confusément ; les contours des objets lui semblent flottants, leurs proportions grossies et incertaines. Des hommes qui passent à quelque distance lui font l'impression d'arbres qui marchent. Jésus lui impose de nouveau les mains, et cette fois sa vue s'affermit ; il perçoit distinctement les objets même éloignés.

Puisque cet homme reconnaît les choses qu'il voit, remarquent certains commentateurs, il n'était pas aveugle de naissance. Le muet aussi a parlé tout de suite correctement, comme s'il n'avait pas toujours été sourd. Mais il est bien téméraire d'atténuer les miracles en s'autorisant de traits qui ont été conçus pour les relever, et sans tenir compte de leur portée symbolique. Ou bien

yeux, et (l'homme) regarda fixement, se trouva
guéri, et il voyait distinctement tout. [26] Et
(Jésus) le renvoya dans sa maison, disant :
« N'entre pas dans le bourg. »

[27] Et Jésus s'en alla avec ses disciples vers les

l'évangéliste ne pense pas à l'origine de l'infirmité, ou bien il la suppose congénitale. En indiquant les progrès de la guérison, il a dû songer à l'éducation des disciples, qui s'est faite par degrés, non par une illumination soudaine, complète dès le début.

Jésus a renvoyé l'homme dans sa maison ; comme il lui défend d'entrer dans le bourg, on a supposé que ce n'était pas un habitant de Bethsaïde ; mais l'évangéliste sous-entend plutôt que l'aveugle guéri doit rentrer chez lui à la dérobée sans passer par les rues. C'est toujours la consigne du silence ; cette fois, on ne dit pas qu'elle ait été violée, et l'omission pourrait être significative. Il s'est fait bien plus de bruit autour de la guérison du sourd-muet, qui figurait la conversion des Gentils.

*
* *

La ville de Panéas, au sud de l'Hermon, près des sources du Jourdain, avait été rebâtie par le tétrarque Philippe, qui lui avait donné le nom de Césarée en l'honneur de Tibère. Pour la distinguer de Césarée de Palestine, on l'appelait Césarée de Philippe. Cette ville était païenne. Jésus, qui n'est pas allé à Tibériade, n'entra pas non plus à Césarée.

villages de Césarée de Philippe; et, sur le chemin, il interrogea ses disciples, leur disant :

On pourrait croire qu'il est parti de Bethsaïde et s'est avancé au nord, le long du Jourdain, jusqu'aux villages qui avoisinaient la ville de Philippe. Quoi qu'il en soit, le Christ est venu là au cours du voyage et du séjour assez longs qu'il semble avoir faits en dehors des domaines d'Antipas.

Durant ce temps, que suivra son départ pour Jérusalem, Jésus est tout à ses disciples. Libre du côté du peuple en un pays où il ne prêche pas et où il n'est pas connu, il peut s'enquérir de leurs pensées et sonder leurs dispositions. Un jour, tout en marchant dans la campagne, il leur pose cette question : « Qui dit-on que je suis? » Première demande qui est faite pour amener la suivante : « Et vous, qu'en dites-vous? » Les disciples énumèrent diverses opinions qui avaient cours dans le peuple : hypothèses lancées au hasard, non jugements réfléchis de personnes qui auraient apprécié, en connaissance de cause, Jésus et son œuvre. Toutes ces opinions ont été signalées plus haut (VI, 14-16; *supr.*, p. 178), mais elles ont ici leur place originelle, l'équilibre de la présente anecdote étant fondé sur le contraste des erreurs du peuple avec la vérité proclamée par Pierre, et sur le jeu de la double question. Jésus ne s'arrête pas à combattre des idées extravagantes qu'il sait n'être point point partagées par ses disciples; il leur demande ce qu'ils pensent eux-mêmes; et

« Qui les hommes disent-ils que je suis ? » [28] Et ils lui répliquèrent, disant : « Jean le Baptiste. Et

Pierre, au nom de tous, répond : « Tu es le Christ. »

La rédacteur attache moins d'importance à la confession de Pierre qu'à la leçon qui vient ensuite ; il ne songe pas tant à faire valoir la foi des disciples que les préjugés dont ils sont imbus, préjugés que l'annonce de la passion a pour objet de dissiper. Telle n'est pas pourtant l'intention du récit considéré en lui-même, l'anecdote ayant été racontée d'abord à la louange des disciples, et pour expliquer la décision que Jésus a prise de se présenter comme Messie à Jérusalem. La suite donnerait à penser que la foi des apôtres n'était pas suffisamment éclairée, puisque le Christ semble ne leur parler de son avenir que pour les mettre en garde contre les illusions courantes du temps et du milieu où leur vocation les a pris. Mais ces instructions ne se présentent pas dans les mêmes conditions que l'anecdote. Celle-ci, dans ses circonstances et dans sa conclusion, a le caractère d'un souvenir historique précis ; complète en elle-même, elle n'est pas à interpréter par son contexte. Les prédictions de Jésus touchant sa passion et sa résurrection n'apparaissent pas comme des incidents particuliers de sa vie; elles sont dominées par une double préoccupation, apologétique et théologique, car elles servent à montrer que le Christ avait prévu sa fin, et que ses disciples avaient été fort lents à comprendre (si toutefois ils ont jamais

d'autres : Élie. D'autres : un des prophètes. »
29 Et il leur demanda : « Et vous, qui dites-

compris) le mystère de sa mort et de sa résurrection ; elles visent ainsi, d'une part, à pallier le sanglant échec de Jésus à Jérusalem, et d'autre part elles se rattachent à la thèse favorite de l'évangéliste sur l'inintelligence des apôtres ; par conséquent, si elles ne sont pas à expliquer indépendamment de l'anecdote dont elles veulent corriger la portée, l'anecdote n'est pas à interpréter historiquement d'après ce commentaire.

La recommandation du silence ne doit pas faire suspecter l'historicité de la confession. Ce trait peut avoir été ajouté par l'évangéliste en vertu du système qui lui fait dérober aux Juifs la connaissance de toute vérité salutaire, mais il peut s'expliquer aussi de la part de Jésus. Les disciples avaient eu d'abord foi à sa parole et s'étaient attachés à lui comme au prophète du règne de Dieu ; cependant ils n'avaient pas tardé à s'apercevoir que Jésus était bien plus qu'un prophète. L'autorité avec laquelle il parlait, ses miracles et la position qu'il prenait à l'égard du royaume céleste, dont il devenait l'agent et l'arbitre bien plus que le prédicateur, leur avaient suggéré que leur maître était le Messie annoncé. Cette persuasion se sera exprimée par la bouche de Pierre presque aussitôt qu'elle fut acquise. Et si Jésus lui-même ne s'était d'abord présenté comme Christ ni au peuple ni même aux disciples, c'est qu'il ne le pouvait pas,

vous que je suis ? » [30] Répondant, Pierre lui dit : « Tu es le Christ. » Et il leur défendit sévèrement de parler ainsi de lui à personne.

[31] Et il commença à leur enseigner que le Fils de l'homme devait beaucoup souffrir, être rejeté

l'idée commune du Messie étant celle du Messie glorieux, qui n'était pas réalisée en lui pendant qu'il annonçait le royaume. La prétention messianique aurait été en contradiction avec le rôle préliminaire qu'il remplissait. En toute rigueur, Jésus n'était que la personne désignée pour être le Christ ; ainsi l'entendait-il lui-même, et la confession de Pierre ne signifiait pas autre chose. On comprend qu'il n'ait pas voulu faire étalage de cette vocation et qu'il ne l'ait même avouée qu'au moment où il a cru décidément imminente la manifestation du royaume et du Messie.

Dans la perspective de la narration évangélique, la confession de Pierre s'oppose à la déclaration de Jésus touchant son avenir comme une connaissance imparfaite à une connaissance parfaite que les disciples, nonobstant les instructions formelles du Christ, n'auraient pu acquérir. Le caractère artificiel de cet arrangement est d'autant plus frappant que la tradition évangélique ne cite pas les paroles que Jésus aurait dites pour annoncer sa mort et sa résurrection ; on se contente d'affirmer que Jésus a prédit l'une et l'autre, et l'assertion se formule uniquement d'après les faits accomplis. Or il est

par les anciens, les chefs des prêtres et les scribes, être mis à mort, et après trois jours ressusciter.

certain que les apôtres ont été surpris par la mort du Christ, ce qui n'aurait pu arriver si Jésus, en plusieurs occasions, leur avait décrit par avance le programme de sa passion. Il est pareillement certain que leur foi à la résurrection de leur maître n'a procédé aucunement des prédictions formelles que celui-ci en aurait faites. Même la veille de sa mort, Jésus n'a pas annoncé en termes exprès sa résurrection, et il en a moins encore fixé la date ; il a fait entrevoir seulement à ses disciples qu'il se retrouverait bientôt avec eux dans le royaume de Dieu (XIV, 25) ; il leur annonçait donc son prochain avènement, malgré la mort s'il devait la subir, et la résurrection, dans l'hypothèse de la mort, était sous-entendue comme condition de la parousie. C'est d'après ce témoignage qu'il faut juger les prédictions réitérées que Jésus est censé avoir faites auparavant. Les prévisions du Christ y ont été multipliées, précisées, anticipées. Leur rapport avec la confession de Pierre est idéal et non chronologique ; c'est affaire de rédaction et non d'histoire.

La désignation de Jésus comme Fils de l'homme est régulière dans ces prophéties : c'est qu'elles n'émanent pas de Jésus lui-même, et qu'elles concernent le Christ de l'évangéliste, l'être surhumain qui sauve les hommes par sa mort.

[32] Et il disait cela ouvertement. Et le prenant
à part, Pierre se mit à le réprimander. [33] Et

Le rédacteur ne s'embarrasse pas des contradictions qu'il introduit dans sa mise en scène. La confession de Pierre suppose que Jésus est seul avec ses disciples, et rien n'est plus naturel, vu l'objet et le lieu de l'entretien. La troupe évangélique est en un pays étranger, où le Christ ne songe pas à prêcher. Or la prophétie de la passion aurait eu d'autres auditeurs que les apôtres; car Jésus (v. 34) va interpeller une foule qui sans doute est là depuis le commencement, et il l'instruira comme s'il était encore à Capharnaüm. Le Christ a défendu de dire ce qu'il est, et lui-même va se donner comme Messie en public, non seulement par le titre de Fils de l'homme qu'il s'attribue, mais par la définition précise de son rôle et de son avenir messianiques. « Il disait cela *ouvertement* », note l'évangéliste. L'adverbe s'entend de la franchise du discours, mais cette liberté n'a lieu d'être signalée qu'à raison de la foule présente. C'est aussi à cause de la foule que Pierre est dit prendre Jésus à l'écart, puisque les autres disciples le suivent et partagent ses sentiments. Pierre tire le Christ à part afin de lui reprocher l'inconséquence de ses paroles, dont le chef des apôtres galiléens est supposé ne pas comprendre la haute signification, c'est-à-dire qu'il ne perçoit pas d'avance, comme Paul l'a perçue plus tard, l'importance essentielle de la mort et de la résurrection du Christ dans l'écono-

lui, s'étant retourné et voyant les disciples, réprimanda Pierre et dit : « Va derrière moi,

mie du salut. Jésus se dégage, voit les disciples qui l'observent, réprimande Pierre de très haut, apostrophe la foule et prononce une nouvelle déclaration messianique, moyennant une sentence traditionnelle que le rédacteur adapte à cet effet.

Pierre est censé ne pas vouloir que le Christ meure, quand même ce serait pour ressusciter. L'évangéliste ne rapporte pas plus le discours de Pierre que celui de Jésus; mais la signification de l'incident apparaît dans la réplique très vive qui est prêtée au Christ. Pierre se fait tentateur en voulant détourner le Fils de l'homme de sa mission providentielle, qui est de sauver les hommes par sa mort. C'est pourquoi il est qualifié de Satan et assimilé par cette véhémente épithète au démon de la grande tentation. Dans Matthieu (IV, 10), Jésus écarte ainsi le diable quand celui-ci lui propose les royaumes de ce monde. Un rapport doit être admis entre les deux scènes; mais il paraît difficile d'admettre la priorité de Marc et d'en faire dériver la troisième tentation de Matthieu, puisque cette tentation est à peine impliquée, non énoncée dans notre passage. C'est plutôt Marc qui, pour ce détail, dépend du récit de la tentation. La suite du discours est, en effet, plus significative que l'apostrophe. Il y est dit que Pierre juge en homme, c'est-à-dire comme la masse des Juifs, de ce que doit être le rôle du Messie, et qu'il n'a pas le sentiment des

Satan, parce que tu n'as pas le sens de ce qui est de Dieu, mais (seulement) de ce qui est des hommes. »

[34] Et appelant la foule avec ses disciples, il leur dit : « Si quelqu'un veut marcher après moi,

choses divines, c'est-à-dire que la signification mystique de la mort du Christ lui échappe. Cette opposition de la sagesse humaine à la sagesse divine par rapport à la mission du Christ est conforme à l'esprit de Paul, et même elle s'exprime dans son langage (cf. Rom., viii, 5; I Cor., i, 17-25). L'idée juive du Christ y paraît en antithèse avec l'idée paulinienne de l'Homme céleste qui prend la chair uniquement pour assurer par sa propre mort l'immortalité aux hommes pécheurs et mortels. Un tel Christ est celui du mystère chrétien, non celui de l'histoire.

Les réflexions sur la nécessité du renoncement chez les fidèles de l'Évangile complètent ce que Jésus vient de dire touchant la nécessité de ses propres souffrances. Le peuple est appelé à les entendre parce que sans doute il a déjà entendu la prophétie de la passion, et qu'un enseignement fait suite à l'autre : ayant expliqué d'après Paul le mystère de la croix par rapport au Christ, l'évangéliste l'explique de même par rapport au chrétien. Le double auditoire, les disciples et le peuple, correspond à celui que le rédacteur a imaginé pour l'explication du Semeur (iv, 10). Dans une certaine mesure, les Douze représentent les judaïsants, et les autres

qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive. [35] Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra, et celui qui perdra sa

sont les vrais fidèles à qui est destiné le mystère du salut. Au fond, la leçon s'adresse aux chrétiens bien plus qu'aux Juifs qui ont pu entendre Jésus. Cette leçon du renoncement se rencontre deux fois dans Matthieu et dans Luc, une fois d'après Marc et une fois d'après le recueil de discours ; mais le rédacteur de Marc a dû l'emprunter de même à cette source, pour l'insérer dans le contexte artificiel de son récit.

Le noyau primitif de l'instruction est contenu dans la sentence (v. 35) : « Qui veut se sauver se perd, et qui se perd se sauve », avec l'explication tirée du témoignage que le Christ rendra devant le grand Juge à ceux qui l'auront reconnu et à ceux qui l'auront méconnu. Il faut tout perdre en ce monde pour tout gagner en l'autre. Le mot « âme », ou « vie », représente le principe de la vie naturelle et le sujet de la béatitude éternelle. « Celui qui », en reniant Jésus, « aura trouvé sa vie », l'ayant sauvée de la mort temporelle, « la perdra » réellement, parce qu'il sera privé de la vie véritable, la vie éternelle. Réciproquement, « celui qui aura perdu la vie », c'est-à-dire qui aura été mis à mort pour la cause de l'Évangile, « la trouvera » véritablement, parce qu'il gagnera ainsi la vie bienheureuse dans le royaume des cieux. Ou bien encore : « qui se trouve soi-même », qui préserve son existence en ce monde,

vie à cause de moi et de l'Évangile, la sauvera.
36 Car que sert à l'homme de gagner le monde

« se perd » pour l'autre vie; « qui se perd » pour la vie présente, « se trouve », s'assurant la vie éternelle. Sacrifier ainsi sa vie est acquérir un droit à la résurrection des justes. Il ne résulte aucunement de cette déclaration que la notion évangélique du royaume soit toute spirituelle et transcendante. L'addition : « à cause de moi et à cause de l'Évangile », s'adresse aux chrétiens et vient du rédacteur, l'Évangile en question étant celui dont Jésus est l'objet, c'est-à-dire la prédication chrétienne, non celui que Jésus a prêché.

Cette sentence reçoit, en ce qui est dit du renoncement indispensable (v. 34), un commentaire anticipé. Qui veut suivre Jésus doit renoncer à soi, porter sa croix, se considérer comme crucifié avec le Christ (selon qu'il est enseigné par saint Paul, Gal., II, 19), comme voué avec lui aux souffrances et à la mort pour obtenir la vie éternelle. Le supplice de la croix n'était pas usité anciennement chez les Juifs, mais il avait été introduit par les Romains. Comme le condamné portait lui-même l'instrument de son supplice jusqu'au lieu de l'exécution, dire qu'il faut porter sa croix derrière Jésus est dire qu'on l'accompagnera sous la persécution et jusqu'au martyre. Cette exhortation ne se présente pas comme une prophétie dont les apôtres n'auraient pu voir la portée que plus tard ; elle ne serait pourtant pas autre chose, si elle avait été réellement

entier, et de perdre sa vie? [37] Car qu'est-ce que

prononcée; elle n'a de sens que relativement à la passion et pour qui sait les circonstances de la mort de Jésus.

De même qu'il a expliqué d'abord comment on doit entendre l'invitation à se perdre pour se sauver, l'évangéliste la développe en montrant que l'on ne peut sauver sa vie pour l'éternité si on la cherche en ce monde. Celui qui gagnerait l'univers, tous les biens du temps, et tout ce qui fait heureuse l'existence des hommes, ne gagnerait rien pour l'éternité ; à la mort, ce qu'il aurait amassé lui échapperait ; et ce n'est pas avec toutes les richesses de la terre, supposé qu'il pût les garder à sa disposition, qu'il achèterait la vie éternelle. Le commerce de l'antiquité, notamment celui des esclaves, se faisait par échange d'articles vendables ; c'est pourquoi l'on parle de l'objet qui pourrait être éventuellement présenté comme équivalent d'une vie d'homme. Nul ne peut racheter à Dieu la vie d'un autre, disait le Psalmiste (Ps. XLIX, 8-9). L'évangéliste dit qu'on ne peut se racheter soi-même, c'est-à-dire acheter à Dieu, moyennant les biens du temps, la vie de l'éternité. C'est donc l'importance du renoncement, de la mort acceptée, et l'intérêt de la vie éternelle pour l'homme, qui sont mis en relief, non la valeur de l'âme humaine, de l'individu humain ; il est vrai seulement que le salut est présenté comme une affaire personnelle, le grand intérêt de chacun. Ces considérations, dont le

l'homme peut donner comme équivalent de sa vie ? [38] Car si quelqu'un a honte de moi et de mes paroles parmi cette génération adultère et

vocabulaire est tout paulinien, semblent être une paraphrase, au moyen du psaume, de la sentence sur la vie à perdre ; elles sont moins claires que la sentence qu'elles veulent élucider, et sans doute elles appartiennent au rédacteur qui, plus loin (x,45), parlera du rachat des hommes par le Christ.

Le prix de la vie ne s'entendant pas absolument, mais par rapport à un rachat hypothétique au jour du jugement, l'évangéliste amène ici la parole sur le témoignage que Jésus rendra devant Dieu, souverain juge, à ceux qui l'ont connu. Cette parole semble avoir été associée déjà dans la source à la sentence sur la vie perdue et gagnée (cf. MATTH., x, 32-33, 38-39). Le rédacteur n'en retient que la partie négative, parce que, dans les réflexions précédentes, il a eu en vue le cas de l'homme qui, cherchant la vie en ce monde, perd en même temps le monde et la vie ; mais il commente cette partie de manière à fortifier la leçon de la croix et à montrer combien Pierre a été imprudent en ne la comprenant pas. Jésus avait dit qu'il avouerait devant Dieu ceux qui l'auraient avoué devant les hommes, et qu'il renierait ceux qui l'auraient renié ; il menace ici des gens qui auraient honte de lui et de ses paroles « au milieu de cette génération adultère et pécheresse », c'est-à-dire les croyants qui, faute d'entendre le mystère de la passion,

pécheresse, le Fils de l'homme aura honte de lui, lorsqu'il viendra dans la gloire de son Père, avec les saints anges. »

IX. [1] Et il leur dit : « En vérité je vous dis

regarderaient sa mort comme un opprobre, et auraient ainsi honte de l'Évangile devant les Juifs. L'esprit et même le langage de Paul (cf. Rom., I, 16) se reconnaissent encore dans ce développement. L'idée a perdu de sa clarté ; car, si l'on voit bien ce que signifie le reniement par le Christ, il est moins facile de saisir en quoi consistera sa honte. Jésus se donnait comme témoin : le Fils de l'homme apparaît ici comme un juge ; il ne présente pas les hommes à son Père, il vient dans la gloire du Père et accompagné des anges. Cette mise en scène apocalyptique est encore dans le goût et les idées de Paul. L'attitude du Christ juge à l'égard de ceux qui auront succombé au scandale de la croix sera celle d'un monarque divin, offensé dans sa dignité. Mais le discours sonne comme une menace plutôt que comme une sentence irrévocable de damnation : sorte de réplique à la parole, recueillie dans Matthieu (v, 19), contre celui (Paul) qui aura supprimé les commandements de la Loi, et qui sera le plus petit dans le royaume des cieux.

La reprise de Marc : « Et il leur dit », devant la déclaration relative à l'avènement du royaume, laisse deviner que cette déclaration ne se rattachait pas originairement à ce qui précède. Ayant commenté selon son gré la confession de Pierre, l'évan-

qu'il y en a de ceux qui sont ici qui ne goûteront

géliste rejoint la conclusion primitive et naturelle de ce récit. Jésus confirme l'aveu de Pierre, et, tout en recommandant provisoirement le silence, il ajoute, selon l'axiome (IV, 22) : « Tout ce qui est caché sera découvert », que le secret messianique ne tardera pas à être rompu, que le royaume viendra bientôt.

A prendre telle quelle cette déclaration, le Christ, sans rien dire de sa propre mort, regarderait comme une éventualité probable la mort d'une partie de ses auditeurs avant l'avènement du royaume. Mais la déclaration est ainsi formulée parce que la plupart de ceux qui avaient entendu Jésus étaient déjà morts quand notre Évangile fut rédigé. L'assertion originale dut avoir un caractère absolu : « Ceux qui sont ici ne seront pas morts », ils vivront encore « quand arrivera le royaume ». Tout ce que l'évangéliste a voulu placer entre la confession messianique et l'annonce du royaume, prophétie de la passion et leçon du renoncement, tend à corriger un défaut apparent de la perspective, en mettant au premier plan, avant la parousie du Seigneur, la mort et la résurrection du Christ, la prédication apostolique. « Le règne de Dieu venant en puissance » ne peut être que la manifestation glorieuse du Messie. Jésus ne connaissait qu'un avènement, auquel son ministère était immédiatement subordonné. Si les mots : « venant en puissance », sont primitifs, ils indiquent la forme de

pas la mort avant qu'ils voient le royaume de Dieu venant en puissance. »

2 Et après six jours, Jésus prit Pierre, Jacques et Jean, et il les emmena seuls sur une haute mon-

l'avènement et ne se réfèrent pas à un premier avènement qui serait sans puissance ; mais il convient d'y voir une formule paulinienne (cf. Rom., I, 4) adoptée par l'évangéliste pour caractériser la manifestation finale du royaume par rapport à son commencement dans l'Évangile ou dans l'Église, ou mieux encore la manifestation du Christ glorieux, contrastant avec l'ignominie de la croix.

*
* *

Ce n'est pas à l'annonce du grand avènement que se rattache logiquement la transfiguration du Christ, mais à la prophétie de la passion qui a été intercalée entre la confession de Pierre et la prédiction du royaume prochain. Si elle se présente comme la ratification céleste de la confession messianique, elle la ratifie maintenant avec le commentaire qu'en donne l'évangéliste. Jésus n'entendait point ajourner les disciples à une semaine pour la manifestation anticipée de la gloire messianique ; mais celui qui a inséré ici la transfiguration a trouvé un certain rapport entre le miracle symbolique et la promesse de la parousie ; ainsi a-t-il pu conserver cette promesse entre deux mor-

tagne, à l'écart; [3] et il fut transfiguré devant eux, et ses vêtements devinrent éclatants d'une

ceaux qui au fond la contredisent et qui tendent plus ou moins à la corriger. L'indication des six jours est d'une précision inusitée dans les récits du ministère galiléen; elle ne fait suite à rien et ne prépare rien. Dans le cadre évangélique, elle marque un rapport entre la transfiguration du Christ et la première annonce de la passion. Une semaine, le temps compris entre deux sabbats, est censé avoir séparé l'une de l'autre. Ainsi la majesté de Dieu reposa dans le nuage, sur le Sinaï, pendant six jours, et se révéla le septième (Ex., XXIV, 16). Si la formule « après six jours » était à interpréter comme « après trois jours » dans les prophéties de la passion et de la résurrection, elle ne couvrirait qu'un intervalle de cinq jours. En toute hypothèse, l'indication peut venir de source, et, dans son cadre original, elle devait avoir un point de départ mieux déterminé chronologiquement que la confession de Pierre.

Jésus prend avec lui Pierre et les deux fils de Zébédée. Ce sont les mêmes qui ont assisté à la résurrection de la fille de Jaïr et qui assisteront à l'agonie de Gethsémani. Le parallélisme des récits pourrait correspondre à une réalité. Mais, dans deux cas au moins, la mention de ces disciples est plutôt en rapport avec le sens attribué aux faits par l'évangéliste qu'avec leur attestation.

Si l'on suit à la lettre l'itinéraire de Marc, la

blancheur telle que nul foulon sur la terre ne peut blanchir ainsi. [4] Et Élie leur apparut avec Moïse, et ils s'entretenaient avec Jésus. [5] Et

montagne de la transfiguration devra être cherchée dans la région de Césarée, que Jésus ne quittera que plus tard (IX, 30; à rapprocher de VIII, 27); la scène serait localisée sur quelque sommet du mont Hermon, au sud de Césarée. Mais celui qui raconte la transfiguration n'est pas le vieux traditionniste qui a conduit Jésus à Césarée et qui le ramènera à Capharnaüm; c'est l'apologiste qui a rédigé la prophétie de la passion, laquelle n'est fixée ni dans l'espace ni dans le temps; la transfiguration a lieu six jours après cette prophétie, sur une montagne où Jésus s'est rendu ensuite; le point de départ du voyage et de la période manquant de réalité, il est superflu d'en chercher le terme. L'indication vague : « sur une haute montagne », convient au caractère idéal du récit. Une interprétation longtemps acceptée dans l'Église met la transfiguration sur le Thabor, peut-être parce que le Thabor était, dans la tradition palestinienne, une montagne sainte.

Pendant que Jésus était avec les trois disciples sur la montagne, il leur apparut tout changé. On dirait même, dans l'extrême concision du récit, qu'il n'y fût venu que pour cela. L'évangéliste laisse entendre que le visage du Christ devint éclatant de lumière, et il signale expressément, par une comparaison assez vulgaire, que ses vêtements

Pierre, prenant la parole, dit à Jésus : « Maître, il est bon que nous soyons ici, et nous allons faire trois tentes, une pour toi, une pour Moïse,

étaient d'une éblouissante blancheur, comme il convient au costume des êtres célestes. Jésus n'était pas seul dans la gloire de son futur avènement ; près de lui se tenaient Moïse et Élie. Le texte dit : « Élie avec Moïse », sans doute à cause du rôle prépondérant que l'eschatologie juive attribuait à Élie. Ainsi les deux plus grandes figures de l'Ancien Testament s'inclinaient devant le Fils de l'homme ; la Loi et la Prophétie rendaient hommage à l'Évangile. On croyait que Moïse avait parlé du Messie (notamment dans Deut., xviii, 15), et qu'Élie devait lui servir de précurseur (d'après Mal., iii, 1) ; on croyait même que tous les deux viendraient ensemble à la fin des temps, avant le grand jugement et la manifestation du royaume céleste. Leur présence aux côtés de Jésus momentanément glorifié prélude à leur apparition finale et certifie la victoire qui doit suivre les douleurs et la mort ; sans doute elle montre aussi que le ministère de la Loi, si glorieux qu'il soit, est subordonné au ministère de l'Évangile, et qu'il lui cède en splendeur comme il lui cède en importance (cf. II Cor., iii, 7-11).

Pendant que le Christ converse avec Moïse et Élie, un incident singulier se produit : Pierre, comme s'il ne voyait pas la solennité surnaturelle de cet entretien, se préoccupe d'installer commo-

et une pour Élie. »[6] Car il ne savait que dire,
parce qu'ils étaient effrayés. [7] Et il vint une nuée

dément sur la montagne les trois interlocuteurs. « Nous sommes ici fort à point, dit-il à Jésus, pour faire trois tentes. » L'interprétation commune : « Nous sommes bien ici, et nous allons faire trois tentes », est moins naturelle, Pierre ne devant pas marquer tant d'intérêt à un spectacle qu'il ne comprend pas, mais plutôt un empressement malavisé à servir son maître ; le « nous » désigne ceux qui doivent faire les abris, et il n'est pas croyable que les personnages célestes soient invités à rester pour le plaisir des trois disciples. La présence de ceux-ci est utile, parce qu'ils pourraient construire trois tentes de branchage à ceux-là. On a voulu faire la remarque absurde mais non impertinente. Pierre est supposé n'avoir pas su ce qu'il disait, parce qu'il avait peur. Pierre continue à ne pas comprendre que Jésus doit mourir pour l'accomplissement des prophéties ; il veut posséder tout de suite le Messie dans sa gloire, et le garder avec ses deux témoins ; il n'entend toujours rien au mystère du salut. L'apôtre ne reçoit pas de réponse ; sa parole est comme jetée en l'air ; la manifestation divine suit son cours et s'achève sans qu'une communication s'établisse entre les êtres glorieux et les trois disciples. L'intervention de Pierre n'est peut-être pas qu'extérieure à la vision ; elle semblerait avoir été ajoutée par l'évangéliste à un récit où le chef des apôtres figurait comme simple té-

qui les couvrit, et une voix sortit de la nuée :

moin, sans tenir aucun propos ridicule. Dans le récit primitif, la crainte des disciples ne devait pas servir à expliquer la réflexion de Pierre, qu'elle n'explique pas réellement ; elle venait plutôt après l'apparition du nuage et la voix céleste, où elle est à sa place (cf. Matth., xvii, 6). L'apparition de la nuée clôt la vision, dont la remarque de Pierre dérange la perspective. Un premier tableau a présenté Jésus glorifié entre le grand législateur et le grand prophète ; le second présente Dieu lui-même et lui fait rendre au Christ un témoignage plus expressif et plus autorisé que tout témoignage humain.

Mais on ne peut pas voir Dieu comme on voit Moïse et Élie. Dans l'Ancien Testament, lorsque Iahvé veut parler aux hommes, il s'entoure d'un nuage. C'est ainsi que Moïse au Sinaï pénétrait dans la nuée qui l'environnait, pour s'entretenir bouche à bouche avec lui. De même ici la majesté de Dieu est dans le nuage qui enveloppe Jésus, Moïse et Élie, les dérobant à la vue des disciples. Les disciples ne sont pas dans le nuage, ou bien il faudrait dire qu'ils se sont perdus eux-mêmes dans la vision et sont entrés dans la gloire de Dieu. Nonobstant le désordre que la réflexion de Pierre introduit dans la mise en scène, il est clair que le nuage apparaît comme une seconde vision qui recouvre l'objet de la première, en laissant les disciples en dehors. Les disciples voient la nuée, et ils entendent la voix qui sort de la nuée ; ils ne sont

« Celui-ci est mon fils bien-aimé ! Écoutez-le. »

pas dans la nuée et ils ne voient pas Dieu qui leur parle. Le Père céleste, dans le nuage, dit, à l'intention des disciples et de tous ceux qu'ils représentent : « Celui-ci est mon fils bien-aimé. Écoutez-le. » Moïse et Élie ont été les interprètes des volontés divines ; mais la Loi et les Prophètes n'ont existé qu'en vue de Jésus. C'est lui qui est désormais le guide et le maître. La Loi et les Prophètes l'ont annoncé ; mais il est, lui, plus grand que Moïse, plus grand qu'Élie. C'est le Christ, le Fils de Dieu, déclaré tel par son Père. C'est à lui que les hommes doivent obéissance.

La voix céleste a éclaté comme un coup de foudre sur la tête des disciples, que la terreur envahit. Mais c'est l'affaire d'un instant. La voix se tait. Les disciples se rassurent et ils regardent autour d'eux : le nuage a disparu ; Moïse, Élie ne sont plus là ; Jésus lui-même est redevenu tel qu'il était avant la vision, qui vient de passer et qui s'est évanouie comme un rêve.

On a conjecturé avec quelque vraisemblance que la transfiguration avait été originairement une apparition du Christ ressuscité, et que l'indication des six jours se référait d'abord à la passion. La transposition et l'adaptation pourraient être le fait du rédacteur qui a donné à Pierre un rôle si étrange, et elle aurait été voulue pour compenser l'omission des apparitions galiléennes à la fin du livre. Le Christ glorieux est Jésus ressuscité, pro-

8 Et aussitôt, regardant à l'entour, ils ne virent
plus personne que Jésus seul avec eux.
9 Et comme ils descendaient de la montagne,
il leur défendit de raconter à personne ce qu'ils

clamé Fils de Dieu et investi de la fonction messianique : ainsi comprise, la vision ne fait que ratifier et confirmer la confession de Pierre. Mais, dans son cadre actuel et pour l'évangéliste, le récit n'est point parallèle à la confession, qu'il doublerait sans grande utilité, mais à la scène du baptême, la révélation que le Père a faite en cette première occasion à Jésus étant faite ici aux disciples. Le Christ dont il s'agit n'est plus celui de Pierre, mais le Fils de l'homme, le Sauveur divin qui a inauguré, lui premier, le baptême du salut, et que l'on montre maintenant dans la gloire qui attend auprès de lui ses fidèles. Baptême et transfiguration sont maintenant coordonnés, et, tels qu'on nous les raconte, n'appartiennent pas, comme la confession de Pierre, à la tradition historique de l'Évangile.

Jésus, en descendant de la montagne, prescrit aux trois disciples de se taire « jusqu'à ce que le Fils de l'homme soit ressuscité des morts ». La défense paraît imitée de celle qui suit la confession de Pierre, mais elle ne se justifie pas aussi facilement. On voit bien pourquoi Jésus empêche les disciples de dire qu'il est le Messie attendu ; on comprend moins pourquoi les trois privilégiés doivent s'abstenir de révéler aux autres disciples ce qu'ils ont vu. Ce qui apparaît clairement au

avaient vu, si ce n'est quand le Fils de l'homme serait ressuscité des morts. [10] Et ils gardèrent la défense, se demandant entre eux ce que signifiait : « Quand il serait ressuscité des morts ».

[11] Et ils l'interrogèrent, disant : « Les scribes disent qu'Élie doit venir d'abord. » [12] Et il leur

critique est que personne, même aucun disciple, avant la mort du Christ, n'avait entendu parler de la transfiguration. Le tableau, en effet, soit en lui-même, soit tel qu'il est encadré et interprété par l'évangéliste, n'a de sens que par rapport au Christ glorifié par la résurrection ; il répond aux préoccupations de la communauté chrétienne et n'aurait eu aucune signification pour les disciples durant le ministère de Jésus.

Ce que le rédacteur ajoute touchant l'inintelligence des apôtres est bien conforme à son esprit : les trois se demandent ce que peut signifier, appliqué au Christ, le mot de résurrection. Ils auraient compris que le Messie ressuscitât les morts, mais qu'il eût lui-même besoin de ressusciter, c'est ce qu'ils ne voyaient pas, se refusant à croire qu'il dût mourir. La main qui a rédigé cette notice est celle qui, déjà plusieurs fois, a souligné l'incapacité des apôtres galiléens à concevoir le mystère du salut universel par la mort et la résurrection du Christ.

Les disciples n'interrogent pas Jésus au sujet de sa résurrection ; ils l'interrogent à propos d'Élie. C'est subtilité grande que de leur prêter l'espoir d'obtenir par la réponse à un autre problème la

dit : « Élie, en effet, venant d'abord, remet tout en ordre. Et comment est-il écrit du Fils de

solution de celui qui les préoccupe. L'inintelligence des disciples est une thèse de l'évangéliste : leur question sur Élie pourrait bien être un souvenir traditionnel. Dans l'économie actuelle des récits, la mention du prophète semble viser la scène de la transfiguration ; mais on ne voit pas que les disciples aient aucune idée sur la récente apparition d'Élie. L'auraient-ils trouvée trop tardive, le Christ étant déjà sur la terre, ou bien trop fugitive, Élie étant parti sans rien faire pour la préparation du règne de Dieu ? L'évangéliste a pu vouloir insinuer l'une ou l'autre de ces hypothèses ; mais la question des disciples est par elle-même indépendante de l'apparition d'Élie. Elle ne s'entend bien que par rapport à l'avènement messianique censé prochain, mais non réalisé ; sa place naturelle serait après la déclaration de Jésus touchant l'imminence de cet avènement (IX, 1). Si le royaume est proche, Élie ne va pas tarder à venir, autant du moins qu'on admet ce que disent les scribes au sujet de sa mission. L'on peut ainsi reconstituer une série de paroles qui ont été originairement coordonnées : la confession messianique de Pierre, le dit de Jésus sur la proximité du grand avènement, la réflexion des disciples au sujet d'Élie, et la réponse du Christ. Entre la première et la seconde l'annonce de la passion et le mystère de la croix ont été insérés par manière d'explication ; et de même entre la

l'homme qu'il doit beaucoup souffrir et être méprisé ?[13] Mais je vous dis qu'Élie est venu, et

seconde et la troisième le récit de la transfiguration, attiré par l'idée du grand avènement et la mention d'Élie.

Jésus confirme l'opinion des scribes, qui est fondée sur l'Écriture : il est vrai qu'Élie doit venir avant la manifestation du royaume, pour la préparer en remettant toutes choses en ordre ; mais Élie est déjà venu, et maintenant sa mission providentielle est remplie ; si les hommes l'ont traité selon leur caprice, s'ils l'ont mis à mort, c'est que cela aussi était écrit. Le développement régulier de cette réponse est dérangé par l'affirmation solennelle, en forme interrogative, du sort qui attend le Christ. Il est de toute évidence que ce qui s'oppose à la venue future d'Élie est le fait même de cette venue, fait acquis déjà, non la nécessité de la passion. L'annonce de celle-ci vient en surcharge et trahit une retouche de la rédaction primitive. L'évangéliste a voulu établir entre le sort du Christ et celui de Jean-Baptiste un parallèle qui n'existait pas dans la source : de même que Jean, dans le rôle d'Élie, a subi la mort, ainsi Jésus, dans le rôle du Messie, doit la subir, parce que la passion du Messie est annoncée dans les Écritures, aussi bien que celle d'Élie. Ce parallèle se présente irrégulièrement parce que le rédacteur, sans modifier le texte de la source, a introduit son idée dans une parenthèse, au lieu de l'amener à la fin du discours.

qu'ils lui ont fait tout ce qu'ils ont voulu, selon qu'il est écrit de lui. »

14 Et venus près des disciples, ils virent une foule nombreuse autour d'eux, et des scribes qui

Dans la première rédaction, Jésus, n'ayant en vue que le royaume céleste et ne songeant point à sa propre mort, déclarait que la mission d'Élie était un fait accompli, et que, par conséquent, l'avènement du royaume était proche. La mort d'Élie ne répugnait pas au programme apocalyptique, et il semble même qu'elle y fût comprise (cf. Ap., xi, 7, et *supr.*, p. 256). Jésus voyait dans la mort de Jean l'accomplissement de ce que l'on croyait écrit d'Élie; il n'attendait pas d'apparition personnelle du prophète avant la manifestation du royaume, et il ne soupçonnait pas encore qu'il dût mourir lui-même pour procurer cet avènement.

*
* *

Comme beaucoup d'autres anecdotes évangéliques, la guérison de l'enfant épileptique a été racontée d'abord pour elle-même, et le lien qui la rattache à la transfiguration paraît artificiel. L'économie de l'histoire suppose une absence de Jésus durant laquelle les disciples étaient restés ensemble ; même dans sa forme actuelle, le récit les vise tous, sans distinction de ceux qui auraient été avec le Christ sur la montagne et de ceux qui

disputaient avec eux. [15] Et toute la foule, dès qu'elle le vit, fut très surprise, et on accourut

n'auraient pas réussi à guérir l'épileptique; l'anecdocte se serait donc associée plus naturellement à toute autre qui aurait montré Jésus séparé de ses compagnons ordinaires. D'autre part, les préliminaires de la transfiguration ne laissaient pas supposer que le Christ eût une foule à sa suite quand il gravit la montagne avec Pierre, Jacques et Jean; mais le rédacteur qui a trouvé une foule pour entendre la leçon de la croix, après la confession de Pierre, n'a pas eu plus de peine à en amener une après la transfiguration. C'est lui peut-être qui a soudé les deux récits, à cause du rapport qu'il voyait entre l'impuissance des disciples à guérir l'épileptique, et leur inintelligence, qu'il venait de faire ressortir abondamment.

La transition n'est pas exempte d'embarras. Jésus et ses compagnons, qui sont trois des disciples, sont dits arriver « près des disciples ». Ils voient une foule qui entoure ceux-ci, et des scribes qui disputent avec eux; la foule reconnaît Jésus, qui désormais reste seul en face d'elle et des disciples; cette foule est prise d'une sorte de terreur dont on ne voit pas bien la raison, l'arrivée de Jésus pouvant provoquer quelque surprise, mais non de l'épouvante; et le peuple n'en accourt pas moins pour saluer le Christ. Sans égard à cet empressement, et comme si les scribes qui disputent avec les disciples se confondaient subitement avec la masse

pour le saluer. [16] Et il leur demanda : « Pour-
quoi disputez-vous avec eux ? » [17] Et un (homme)
de la foule lui répondit : « Maître, je t'ai amené

des assistants, Jésus demande à la foule ce qu'elle veut aux disciples ; la question n'obtient pas de réponse directe, et la situation ne devient claire qu'avec le discours du père de l'épileptique expliquant ce dont il s'agit. Ce discours n'a pas été conçu d'abord envue de la question formulée par le Christ ; il tend simplement à proposer le cas de l'exorcisme.

La dispute avec les scribes est un hors-d'œuvre, adventice au miracle, et il n'en sera plus question dans la suite ; mais ce n'est pas sans raison que l'évangéliste l'a mentionnée. S'il a voulu, comme il semble, préparer ainsi l'apostrophe du Christ à la génération incrédule et perverse, il insinue également que l'impuissance des apôtres judaïsants à convertir le monde avait été corrélative au souci de leur polémique avec les Juifs, laquelle était superflue. Et pour ce qui est de la mise en scène, comme il a encore en pensée la transfiguration et l'analogie de Jésus sur la montagne avec Moïse sur le Sinaï, la dispute des scribes avec les disciples fait en quelque manière pendant à la contestation des Israëlites et d'Aaron fabriquant le veau d'or (Ex., XXXII, 1-6); pareillement la frayeur de la foule correspond à celle que les anciens d'Israël éprouvèrent en voyant rayonner le visage de Moïse descendant de la montagne (Ex. XXXIV, 29-30). Dans la perspective confuse de notre récit, l'impuissance des

mon fils, qui a un esprit muet; [18] et quand il le saisit, il le jette par terre, et il écume, grince des dents et se raidit. Et j'ai dit à tes disciples

disciples à chasser le démon est censée l'occasion de leur querelle avec les scribes, si toutefois cette querelle même n'est pas l'explication de leur impuissance. L'objet de la controverse ne doit pas être le cas particulier d'exorcisme inefficace, mais le pouvoir de Jésus, ou plutôt, puisque le cas particulier figure l'œuvre du salut, c'est la mission même du Christ, que les apôtres ont essayé vainement de démontrer aux Juifs réprouvés.

Un homme avait amené à Jésus son fils malade. Il expose comment il était venu pour lui présenter cet enfant, qui était possédé d'un esprit muet, c'est-à-dire, comme on le verra par la suite, d'un esprit qui, rendant l'enfant sourd et muet, est lui-même affecté, en quelque façon, de l'infirmité qu'il communique à son suppôt. L'esprit signalait de temps en temps sa présence par des crises violentes où les commentateurs reconnaissent l'épilepsie. On ne voit pas bien le rapport de ces crises intermittentes avec l'infirmité, qui doit être habituelle; car le démon ne pourrait être dit muet si l'enfant n'était privé de la parole que durant les crises; les gens qui tombent du haut mal n'ont pas coutume de discourir pendant leurs accès. L'évangéliste, qui, dans l'affaire de Beelzeboul (III, 22; *supr.*, p. 116), n'a point parlé du démon muet, occasion de la querelle, aura utilisé ce trait, négligé d'abord par lui, afin de re-

de le chasser, et ils n'ont pas pu. »[19] Et répondant, il leur dit : « O génération incrédule, jusques à quand serai-je avec vous? Jusques à

lever le miracle de l'épileptique, ou la signification de ce miracle, le démoniaque représentant sans doute l'humanité délivrée par le Christ de sa surdité spirituelle, et rendue capable de louer Dieu, que le Christ lui a révélé (cf. VII, 32-37; *supr.*, p. 223). La guérison de l'épileptique constitue le fond traditionnel du récit. Au lieu de Jésus, le père du malade n'avait rencontré que les disciples, et les disciples, en dépit de leur bonne volonté, n'avaient pu chasser le démon.

Jésus répond au discours du malheureux père, ou plutôt à l'ensemble de la situation, par une véhémente apostrophe dont on ne voit pas bien le motif. On se demande contre qui le Christ s'emporte : contre le père, ou contre la foule, ou contre les disciples, ou contre tous à la fois. Selon la vraisemblance historique, ce ne pourrait être contre le père seul, dont la requête est tout autre chose qu'un témoignage d'incrédulité; ni contre la foule, qui ne semble pas animée de curiosité malveillante; ni contre les disciples, à qui leur maître n'aurait guère pu infliger pareille humiliation devant le peuple. Les disciples ne sont ni incrédules ni pervers ; et conçoit-on que Jésus ait aspiré à être délivré de leur société? Le rédacteur cependant signifie expressément que le blâme vise plusieurs individus. Comme la querelle des scribes avec les dis-

quand vous souffrirai-je ? Amenez-le-moi. » [20] Et on le lui amena ; et dès qu'il l'eut vu, l'esprit l'agita de convulsions ; et tombant par terre, il se roulait en écumant. [21] Et Jésus demanda à son père : « Depuis combien de temps cela lui ar-

ciples domine tous ces préliminaires de la guérison, il faut admettre que le Christ, avant de faire le miracle, se fâche entre tous ceux qui ont eu part à la dispute. En effet, le discours de Jésus contient un blâme général, qui n'a pas de lien réel avec les explications du père ni avec l'ordre concernant le malade : « amenez-le-moi », où est la vraie réponse à ces explications. L'invective n'est pas plus violente que celle que Pierre, dans une autre circonstance où il représentait tous les apôtres galiléens (VIII, 33, *supr.*, p. 245), a déjà subie ; elle se justifie au point de vue symbolique du récit, étant adressée aux Juifs qui demandent des signes, et aux apôtres judaïsants qui s'efforcent inutilement de leur en procurer (cf. I Cor., I, 22-24). De ce point de vue, la colère du Christ peut rappeler celle de Moïse quand, arrivé au pied du Sinaï, il voit le peuple dansant devant le veau d'or (Ex., XXXII, 18 ; XXXIII, 5). Le père peut être impliqué dans le blâme en tant qu'il représente la masse incrédule ; c'est pourquoi l'évangéliste lui fera donner plus loin une leçon de foi dont il est censé avoir profité, puisque le miracle s'accomplit. Le récit primitif ne cherchait pas à expliquer l'échec des disciples autrement que par la malice particulière du démon à chas-

rive-t-il ? » Et il lui dit : « Depuis son enfance ;
22 et souvent il l'a jeté tantôt dans le feu, tantôt
dans l'eau, pour le faire périr. Mais si tu peux
quelque chose, viens à notre secours, par pitié

ser, comme il sera dit plus loin ; ni le père ni les autres témoins n'étaient à blâmer ; le père exposait le cas, et Jésus disait qu'on lui amenât le possédé.

En suite de cet ordre, l'adolescent, qui était resté au milieu du groupe des disciples et de la foule, est présenté au Christ ; mais, en le voyant, il est pris d'une crise épouvantable que l'évangéliste attribue à son démon. Pendant que le malheureux se roule par terre dans ses convulsions, Jésus interroge le père sur la maladie : il y a longtemps que de pareilles crises ont lieu ; le démon tient ce garçon depuis les années de sa première enfance ; bien des fois il l'a jeté dans le feu ou dans l'eau, suivant l'occasion, c'est-à-dire que, les attaques survenant inopinément, l'épileptique est tombé un peu partout, tantôt dans le feu à la maison, tantôt dans l'eau dehors.

Pour amener la leçon de la foi, et comme s'il voulait suggérer l'explication de l'insuccès des disciples, Marc fait dire au père : « Si tu y peux quelque chose, viens-nous en aide. » L'homme est censé douter du pouvoir de Jésus : puisque les disciples ont été impuissants devant ce cas, le maître pourrait l'être aussi. Jésus le reprend vivement : ce qui fait obstacle à la guérison demandée, ce n'est pas le manque de pouvoir chez celui à qui l'homme

pour nous. »[22] Et Jésus lui dit : « *Si tu peux!...* tout est possible à celui qui croit. » [24] Aussitôt, s'écriant, le père de l'enfant dit : « Je crois, viens en aide à mon défaut de foi. »[25] Et Jésus, voyant

s'adresse maintenant, c'est le manque de foi chez celui qui demande cette guérison. Le père comprend et s'humilie ; il croit, il veut croire, et si cette foi est insuffisante au jugement de Jésus, que Jésus l'exauce nonobstant ce défaut. Cette leçon de la foi est en rapport avec l'apostrophe à la génération incrédule. Marc lui-même la fera donner plus loin (XI, 22-24) aux disciples. Elle pourrait servir ici à prévenir toute interprétation fâcheuse de leur échec ; elle peut être aussi destinée à rendre compte de leur impuissance. L'échec de leur exorcisme a ainsi une double explication : le manque de foi chez le père de l'épileptique, peut-être aussi chez les disciples, et l'humeur récalcitrante du démon. Mais la première explication tourne en leçon générale plutôt qu'elle ne rend compte du cas dont il s'agit.

Cependant la foule, s'apercevant qu'un miracle va se faire, accourt pour en être témoin. Jésus n'attend pas qu'elle soit arrivée ; il commande à l'esprit de s'en aller, et, après une dernière convulsion mêlée de cris, l'enfant reste immobile, comme s'il était mort. Le démon est parti ; mais plusieurs se demandent si le malade n'a pas expiré au moment où le démon s'en allait. Jésus le prend par la

que la foule accourait, menaça l'esprit impur, lui disant : « Esprit muet et sourd, je te l'ordonne, sors de lui et n'y rentre plus. » [26] Et criant et se convulsant beaucoup, il sortit ; et (l'enfant) était

main, et l'enfant, obéissant à ce geste, se lève guéri. — Notons, sans insister, que ce dénouement d'une crise d'épilepsie n'a rien de miraculeux. — L'évangéliste paraît oublier qu'il a, dès le commencement, amené une foule auprès de Jésus : c'est chez lui un procédé familier que de faire accomplir les miracles à l'écart de la foule. L'ordre donné au démon exprime les conditions de la possession et celles de la guérison selon que les unes et les autres ont été conçues par le rédacteur. Il était admis que les exorcismes devaient être précis pour ne laisser à l'esprit malin aucune échappatoire. « Esprit muet et sourd » équivaut à une désignation personnelle du démon qui doit être expulsé ; « je te l'ordonne » signifie nettement la volonté de Jésus ; « sors et ne reviens pas » est dit en vue des circonstances de la maladie, crises dont chacune était comme un retour offensif de l'esprit. La formule entière, ou tout au moins la première partie, qui est en rapport avec la complication de surdité, doit être du rédacteur. La prolongation de l'entretien entre Jésus et le père de l'épileptique fait que la dernière convulsion semble être une crise distincte de celle qui a saisi le malade à l'aspect du Christ. Mais, si l'on fait abstraction de ce qui regarde la leçon de la foi, rien n'oblige à sup-

comme mort, en sorte que plusieurs disaient qu'il avait expiré. [27] Et Jésus, lui prenant la main, le fit lever, et il se leva.

[28] Et étant entré dans la maison, ses disciples lui demandèrent en particulier : « Pourquoi, nous, n'avions-nous pas pu le chasser ? » [29] Et il

poser une double crise : en voyant l'enfant tomber et se débattre, Jésus s'est informé du temps écoulé depuis les premières manifestations du mal ; le père a répondu simplement à cette question, et Jésus commande à l'esprit, qui est censé partir en provoquant une dernière et plus terrible convulsion de l'enfant. L'apparence de mort et le mouvement de Jésus prenant l'enfant par la main pour qu'il se lève correspondent à ce qu'on lit dans l'histoire de la fille de Jaïr (v, 39, 41-42 ; *supr.*, p. 165), et pourraient en être imités.

Après le miracle, Jésus entre dans une maison : dans la perspective du récit, ce serait une maison où le Christ aurait été hébergé avec ses disciples, en quelque endroit proche de Panéas. Ce trait n'a pas d'autre objet que de situer la question des disciples, qui n'a pu être posée en public. Les disciples demandant pourquoi ils n'ont pu chasser ce démon, Jésus répond que les esprits de cette catégorie ne peuvent être expulsés que par la prière ; à quoi la plupart des témoins ajoutent, probablement à tort, le jeûne. Pour combattre de tels démons, qui résistent aux exorcismes communs, une force plus

leur dit : « Cette espèce ne peut sortir autrement que par la prière. »

[30] Et partant de là, ils traversèrent la Galilée; et il ne voulait pas qu'on le sût. [31] Car il instruisait ses disciples, et il leur disait : « Le

grande, puisée dans la prière, serait indispensable. Le trait manque tout à fait d'originalité ; ce pourrait être une glose morale ajoutée au récit traditionnel.

*
* *

Jésus quitte ensuite le pays de Césarée et traverse la Galilée avec ses disciples, se rendant à Capharnaüm. Il voyage incognito afin d'être tout à ses compagnons, sans être dérangé par la foule : c'est que l'évangéliste veut introduire une seconde prophétie de la passion, pour compléter l'histoire de la transfiguration, comme la première à complété la confession de Pierre. Cette prophétie aura été rattachée à la simple indication du voyage, fournie peut-être par la même source que la confession de Pierre et les paroles qui y étaient primitivement reliées (*supr.*, p. 262). Elle a été copiée sur la première prédiction et elle tend à montrer, encore et toujours, que les disciples galiléens, prévenus de l'idée d'un Messie glorieux, avaient été fort lents à comprendre le mystère de la croix. La principale différence entre les deux prédictions porte sur la formule du commencement : « Le Fils de l'homme est livré aux mains des hommes. » On sait déjà

Fils de l'homme est livré entre les mains des hommes, et ils le feront mourir ; et mis à mort, après trois jours il ressuscitera. » [32] Et ils ne comprenaient pas cette parole, et ils n'osèrent pas lui en demander l'explication.

[33] Et ils vinrent à Capharnaüm. Et arrivé à

que le Fils de l'homme est le Christ du mystère, à la différence du Messie juif ; c'est l'être divin qui meurt pour le salut des hommes. Il est dit « livré », soit parcequ'il va l'être incessamment, soit parce que cet abandon imminent est décidé par Dieu.

Cette fois, le rédacteur, en notant que les apôtres ne comprirent pas le discours de Jésus, ajoute qu'ils n'osaient pas en demander l'explication. Il est inutile de scruter les motifs de cette réserve. Les apôtres ne s'attendaient pas à la mort du Christ ; l'évangéliste, voulant que cette mort ait été clairement annoncée par le Christ lui-même, est amené à dire que Jésus n'avait pas été compris et qu'on ne lui avait pas demandé d'éclaircissement. Il varie ses formules selon les conditions de la mise en scène : l'inintelligence et le silence des disciples devant la seconde prédiction signifient la même chose que leur répugnance et la protestation de Pierre devant la première annonce de la passion. L'on n'est pas obligé de penser que la bêtise des apôtres irait croissant à mesure que Jésus s'efforce de les instruire.

Suit une série d'instructions assez mal liées, que

la maison, il leur demanda : « De quoi vous entreteniez-vous pendant le chemin ? » [34] Et ils gardèrent le silence ; car ils avaient discuté entre eux, dans le chemin, qui était le plus grand. [35] Et s'étant assis, il appela les Douze et

Marc a dû emprunter au recueil de discours. La première est la leçon du service apostolique. Arrivé à Capharnaüm et « dans la maison », sans doute la maison de Pierre, où il logeait ordinairement, Jésus fait aux disciples une question qui les embarrasse : « De quoi parliez-vous en route ? » Les disciples n'osent répondre : ils avaient discuté entre eux « qui était le plus grand ». Plus loin (x, 41) les disciples chercheront querelle aux fils de Zébédée, qui ont demandé les deux premières places dans le royaume des cieux. Il s'agit d'une discussion analogue, à moins que ce ne soit la même, dédoublée dans la tradition ou par l'évangéliste. La leçon donnée par Jésus est identique dans les deux cas. L'anecdote de l'enfant embrassé par le Christ revient également deux fois, adaptée vaille que vaille dans le présent contexte à la leçon du service apostolique, et au chapitre suivant (x, 13-16) sous une forme plus naturelle. Rien ici ne la prépare, et l'on ne voit pas d'où vient l'enfant que Jésus prend pour en faire le sujet d'une instruction aux disciples. L'évangéliste est soucieux de montrer comment les apôtres, si désemparés devant le mystère de la croix, ne compre-

leur dit : « Si quelqu'un veut être le premier, il sera le dernier de tous, et le serviteur de tous. »

[36] Et prenant un enfant, il le mit au milieu d'eux, et, l'ayant embrassé, il leur dit : [37] « Qui-

naient pas mieux la loi de leur propre vocation. S'il ne parle pas des places du royaume, c'est probablement qu'il aura pensé au rôle des Douze dans la première communauté et à leur attitude envers Paul. Bien que la leçon donnée aux Douze soit authentique en elle-même, l'évangéliste en ferait implicitement la justification de l'Apôtre des Gentils, et penserait des apôtres-colonnes ce qu'on lit dans l'Épître aux Galates (II, 2, 6-9).

Le trait de l'enfant embrassé par Jésus n'a de rapport avec le contexte et de signification intelligible que si l'on restitue par conjecture l'enchaînement des idées dans l'esprit du rédacteur. Il est singulier qu'un enfant représente le Christ à ce point qu'on reçoive le Christ en recevant l'enfant, comme on reçoit Dieu en recevant le Christ. Ce n'est pas le premier enfant venu qui peut se prévaloir du nom du Christ, et pour être reçu « au nom » de Jésus il faut porter ce nom avec soi. L'enfant à recevoir est donc un envoyé du Christ, comme le Christ est envoyé de Dieu; c'est le prédicateur évangélique, comme on le voit en Matthieu (X, 40), où cette sentence a place dans le discours de mission. Dans le même discours (MATTH., X, 42), on appelle « petits » les disciples de l'Évangile. Le ré-

conque reçoit un de ces enfants en mon nom, me reçoit; et quiconque me reçoit, ce n'est pas moi qu'il reçoit, mais celui qui m'a envoyé. »

38 Jean lui dit : « Maître, nous avons vu quelqu'un chassant les démons en ton nom, qui ne

dacteur ne diminuerait donc aucunement Paul en faisant recommander aux Douze d'avoir égard aux « petits », qui sont pour lui les vrais apôtres selon le cœur du Christ, et il aurait surtout en vue celui qui se disait « le moindre des apôtres », indigne d'en porter le nom, tout en étant persuadé d'avoir autant fait que « les grands apôtres », et de ne leur être inférieur en rien (I Cor. xv, 9-10 ; II Cor., xi,5 ; xii, 11). Si telle est la pensée de l'évangéliste, l'incident de l'enfant se rattache étroitement à la leçon donnée aux Douze : aucun privilège de domination ni même d'excellence n'appartient aux apôtres galiléens ; ils ont été appelés à un ministère de dévouement auquel d'autres peuvent être associés, qui y prennent rang selon la grandeur de leur abnégation et de leur zèle.

La même idée relie l'affaire de l'exorciste à l'incident de l'enfant. Si l'évangéliste introduit sans aucune transition l'anecdote de l'exorciste, ce n'est pas pour signifier l'absence de lien chronologique avec la précédente, mais parce que la relation logique entre les deux rendait pour lui superflue toute indication de rapport historique. Il est évident que la conclusion touchant le verre d'eau offert aux disciples rejoint ce qui a été dit de

nous suit pas, et nous l'avons empêché, parce qu'il ne nous suit pas. »[39] Et Jésus dit : « Ne

ceux qui reçoivent les petits au nom de Jésus. Ces sentences connexes ne devraient former qu'une seule instruction, et Matthieu, dans le discours de mission, les présente ainsi réunies. Une arrière-pensée doit expliquer le bizarre amalgame de l'histoire et des sentences, l'hypothèse d'une perturbation accidentelle du texte et celle d'un groupement purement artificiel des matériaux assemblés étant exclues par la nature même du développement. Si Paul est le « petit » qu'on doit recevoir, il peut être aussi l'exorciste étranger que l'on doit supporter. On conçoit que Jean de Zébédée représente ici les judaïsants qui lui ont fait opposition. Ce rôle ne convenait pas à Pierre, et l'on ne pouvait faire intervenir Jacques frère du Seigneur, qui n'a cru à l'Évangile qu'après la mort de Jésus. Le Christ condamne la conduite de Jean : il n'est pas possible qu'un homme qui fait des miracles en son nom parle mal de lui, ne soit pas dans la vraie foi du Christ, puisqu'il a l'esprit de Dieu qui agit dans le Christ. Raisonnement paulinien dans le fond et jusque dans la forme (cf. I Cor., XII, 3). La parole : « Qui n'est pas contre nous est pour nous », serait fort sujette à caution si on lui attribuait une portée générale ; c'est la sentence (Matth., XII, 30) : « Qui n'est pas pour moi est contre moi », retournée en apologie de l'Apôtre. L'évangéliste n'aurait-il pas omis cette sentence dans la

l'empêchez pas. Car il n'est personne qui fasse
un miracle en mon nom et qui puisse aussitôt
mal parler de moi. [40] Car celui qui n'est pas
contre nous est pour nous. [41] Car quiconque vous

dispute sur Beelzéboul, où elle est à sa place (cf. MATTH., XII, 30 ; LUC, XI, 23), en prévision de ce qu'il fait dire maintenant au Christ ? La liaison, si artificielle, de la nouvelle maxime avec la parole concernant le verre d'eau, devient toute naturelle, si c'est le même Paul qui n'est pas contre l'Évangile, mais pour lui, et qui, apportant aux saints de Jérusalem les aumônes de la gentilité, a droit à sa récompense devant Dieu. Cette préoccupation de l'harmonie entre les croyants d'origine et de caractère différents se reconnaîtra dans la suite du discours, qui s'achève sur la recommandation d'avoir la paix entre soi.

Si l'anecdote n'a pas été inventée pour la leçon que l'évangéliste en veut tirer, un exorciste juif aurait chassé les démons au nom de Jésus, chose qui s'est faite plus tard (ACT., XIX, 13), mais qui n'est guère vraisemblable pendant le ministère du Christ. Comme cet exorciste ne suivait pas Jésus, ou plutôt sa société, car Jean dit : « Il ne *nous* suit pas », les apôtres auraient voulu l'empêcher de continuer sa pratique. Dans l'hypothèse, cet homme, qui n'était pas disciple, aurait employé le nom de Jésus comme un vocable magique, redoutable aux démons. On peut dire qu'il était dans de meilleures dispositions que les scribes. Mais est-il

donnera à boire un verre d'eau pour la raison que vous êtes au Christ, je vous dis en vérité qu'il ne perdra pas sa récompense. »

42 « Et quiconque sera un sujet de scandale pour un de ces petits qui ont la foi, mieux

croyable que le Christ ait déclaré, que l'évangéliste ait pensé, d'un tel opérateur, qu'il était pour l'Évangile et pour les apôtres, parce qu'il ne leur était pas contraire ; que ce même homme était disposé à leur venir en aide, et que le verre d'eau qu'il leur offrirait aurait sa récompense?

La réflexion sur le scandale des petits est soudée tant bien que mal à la promesse concernant ceux qui obligent les disciples. A tenir compte uniquement du contexte, on pourrait croire qu'il s'agit d'égards pour les humbles fidèles en général, et spécialement pour ceux que représente l'exorciste dont il vient d'être parlé. Dans ce cas, l'évangéliste aurait pensé aux missionnaires des Gentils et aux chrétiens de la gentilité, que les judéochrétiens auraient tort de scandaliser en les repoussant, non à des exorcistes quelconques, dont on n'aurait pu dire sans explication qu'ils avaient la foi. Le sens primitif de la recommandation est à déterminer indépendamment de son cadre, soit par la teneur du discours, soit par la comparaison des deux autres Synoptiques, qui ont connu cet avis dans une autre source, où le rédacteur de Marc a dû lui-même le prendre.

Il semble que la source commune ait désigné

vaudrait pour lui qu'on lui attachât au cou une meule d'âne et qu'on le jetât dans la mer. »

43 « Et si ta main est pour toi un sujet de

seulement sous le nom de « petits » ceux qu'il ne fallait pas scandaliser. L'évangéliste tient à signifier expressément ce que ces « petits » sont les croyants; mais on peut douter que Jésus ait parlé des petits en tant que déjà croyants, non simplement en tant que masse dédaignée où Dieu cherche ses élus et où lui-même recrute ses fidèles. La leçon conviendrait aux orgueilleux sectateurs de la Loi, et l'on concevrait que le Christ l'eût adressée aux pharisiens, dont la conduite à l'égard des pauvres et de tous ceux qu'ils traitaient de pécheurs n'était pas faite pour amener ceux-ci à Dieu. Mieux vaudrait, pour celui qui est occasion de chute aux simples et aux humbles, qu'il fût mort avant de commettre un tel crime, la mort la plus ignominieuse et la plus cruelle étant encore préférable au châtiment qui l'attend après le scandale donné. Le supplice de la submersion n'était pas en usage chez les Juifs; mais ceux-ci pouvaient le connaître, parce qu'il était dans la pratique des Grecs, des Romains, des Syriens et des Phéniciens. La « meule d'âne » était plus lourde que celle d'un moulin ordinaire. Ce dernier, que l'on rencontre encore aujourd'hui en Orient, était mû à force de bras par des esclaves ou par des femmes; l'autre était pourvu d'un petit manège où l'on attelait un âne.

L'idée du scandale donné éveille celle du scan-

scandale, coupe-la : mieux vaut que tu entres manchot dans la vie, que d'aller, ayant deux mains, dans la géhenne, dans le feu inextinguible. [45] Et si ton pied est pour toi un sujet

dale reçu, ou plutôt le seul mot de « scandale », dans la précédente sentence, appelle une autre leçon où le même mot se trouve en vedette. De là vient que le rédacteur, probablement d'après la même source, introduit ici un avertissement concernant les occasions de chute. Pris en soi, cet avertissement ne vise pas le danger où l'on est de pécher quand on s'élève au-dessus des autres, ni l'obligation de sacrifier ce qui devient une occasion de chute pour le prochain, bien que la fin du présent discours autorise à penser que telle pourrait être l'idée de l'évangéliste. Il s'agit des occasions que peuvent susciter à chacun sa nature, sa situation, ses relations, son genre de vie. Le principe est qu'il faut se mortifier en tout ce qui devient sollicitation au péché. Ce dont on se prive est peu en comparaison de ce que l'on gagne, et le plaisir défendu ne compte pas devant le dommage qu'il cause.

Le ver qui ne meurt pas et le feu qui ne s'éteint jamais sont des traits empruntés par le rédacteur (cf. Matth., v, 29-30 ; xviii, 8-9) au livre d'Isaïe (lxvi, 24), où il est dit que les cadavres des impies resteront étendus dans la vallée de Hinnom, la géhenne, perpétuellement rongés des vers, perpétuellement brûlés par le feu. La vallée de Hinnom

de scandale, coupe-le : mieux vaut que tu entres
dans la vie estropié, que d'être, ayant deux pieds,
jeté dans la géhenne. [47] Et si ton œil est pour
toi un objet de scandale, jette-le : mieux vaut
que tu entres borgne dans le royaume de Dieu,
que d'être, ayant deux yeux, jeté dans la gé-
henne, [48] où le ver ne meurt pas et où le feu
ne s'éteint pas. »

était un ravin au sud de Jérusalem, où l'on avait pratiqué jadis les sacrifices d'enfants; souillé par Josias, ce ravin devint un lieu d'immondices et resta en exécration dans le souvenir du peuple. On le mit en rapport avec l'enfer des damnés ; de là l'emploi du nom pour désigner le châtiment éternel. Dans Isaïe, la description signifie plutôt la ruine des impies que leur supplice. Ici, l'idée de souffrance l'emporte, les termes d'ailleurs ne semblant pas devoir être pris trop à la lettre, puisque les vers ne sont pas censés subsister éternellement dans le feu. Ces vers ne désignent pas le remords de la conscience, mais une peine horrible et dégoûtante dont ils sont l'expression figurée, à savoir, la putréfaction permanente, que le feu n'est pas supposé empêcher et qui est sensible au mort. Le feu indique le caractère cuisant de cette peine, qu'on ne doit sans doute pas entendre dans un sens purement moral, la pensée de l'auteur flottant entre le symbole et la réalité. Il va sans dire que, dans le discours original, la « vie », ou le

49 « Car chacun doit être salé au feu. »
50 « Le sel est bon; mais si le sel devient

« royaume », où l'on entre borgne, manchot ou estropié, n'est pas précisément ce que nous entendons par vie future et immortalité, état tout spirituel où l'on est introduit par la mort.

Rien de plus artificiel que la suture : « Car chacun doit être salé au feu ». Le feu éternel a suggéré l'idée de la salaison par le feu; et d'autre part, cette salaison par le feu sert surtout à introduire la comparaison du sel, allégoriquement interprétée. Une logique sévère n'a point présidé à cette combinaison. Le texte même est peu sûr. Avant : « le sel est bon », des témoins autorisés lisent seulement : « Car chacun sera salé au feu » ; d'autres : « Car toute victime doit être salée au sel »; le texte ordinaire associe les deux lectures, ce qui fournit aux exégètes une belle matière d'explications. On peut croire que la leçon : « Car toute victime doit être salée », a été d'abord substituée, comme plus claire, dans certaines recensions, à : « Car chacun sera salé au feu », et que la leçon commune résulte d'un assemblage de variantes dont on a d'autres exemples. La leçon : « Car chacun sera salé au feu », a toute chance d'être authentique, parce qu'elle est plus difficile et qu'elle ménage une transition entre le précepte de la mortification et la sentence du sel; elle paraît avoir été imaginée uniquement à cette fin. Reste à savoir ce qu'entendait le rédacteur par ce feu qui

dessalé, avec quoi l'assaisonnerez-vous ? Ayez

sale chacun. Il est invraisemblable qu'il ait employé dans deux phrases consécutives le mot « feu » en lui prêtant deux acceptions différentes, parlant d'abord du feu de la géhenne, qui tourmente, puis d'un autre feu, peut-être le feu du renoncement, qui purifie. N'aurait-il pas visé plutôt, comme Jean-Baptiste annonçant le baptême de feu (*supr.*, p. 59), la crise finale du monde, l'espèce de conflagration où resteront les pécheurs, et que les justes traverseront comme une dernière épreuve purifiante (cf. I Cor., III, 13-15)? Cette idée ne venant que pour la transition, le verbe « saler » serait introduit à cause de la comparaison du sel, qu'il appellerait sans la préparer. Tout le monde sentira l'action du feu, mais les élus ne l'éprouveront que passagèrement ; un autre genre de salaison leur convient ; qu'ils soient salés en charité, qu'ils ne laissent pas ce sel divin s'affadir en eux. Le compilateur du discours, qui voulait l'accord des judéo-chrétiens avec les hellénochrétiens, aura fait donner aux premiers des conseils d'humilité, de bienveillance et de charité, la loi de la vocation chrétienne et apostolique étant l'esprit d'amour désintéressé qui est la condition de la paix. La conclusion du discours, où l'on recommande l'union, se trouve ainsi en rapport avec le commencement de ces instructions, où l'on a rabattu les prétentions des apôtres pour les premières places. Mais le procédé littéraire de l'évangéliste n'est intelligible

du sel en vous-mêmes, et soyez en paix entre vous. »

X. [1] Et partant de là, il vint au pays de la Judée et d'au delà du Jourdain ; et la foule s'assembla encore auprès de lui, et il les instruisait encore, selon sa coutume.

[2] Et les pharisiens, s'étant approchés, lui

que si la série d'enseignements s'adresse aux chrétiens de son temps.

*
* *

Des environs de Panéas Jésus est revenu à Capharnaüm en traversant la Galilée ; il ne fait que passer à Capharnaüm et se dirige vers la Judée, s'acheminant lentement vers Jérusalem. Ces indications, qui se rejoignent sans difficulté (VIII, 27 ; IX, 30, 33 ; X, 1), proviennent peut-être de la même source. L'évangéliste semble vouloir dire que le Christ met quelque temps à parcourir la Judée, puis la Pérée, d'où il viendra à Jérusalem pour la pâque. Jésus ne fait pas un simple voyage à Jérusalem en passant par la Pérée, mais une tournée de prédication. Les incidents et leçons que l'on rattache à cette mission n'y ont pas de rapport spécial et sont là comme pour remplir un cadre donné.

Ainsi arrive la question du divorce, sans qu'on sache d'où viennent les pharisiens qui la font ni à

demandèrent, voulant l'éprouver : « Est-il permis à un homme de répudier sa femme ? » [3] Et lui, répondant, leur dit : « Qu'est-ce que Moïse vous a ordonné ? » [4] Et ils dirent : « Moïse a

quelle occasion ils interrogent le Christ sur ce sujet. C'est une question analogue à celles que les adversaires de Jésus lui poseront bientôt à Jérusalem, et qui se présente dans les mêmes conditions. Les pharisiens ont mauvaise intention, ils veulent « éprouver » Jésus ; sans doute ils sont supposés connaître ses principes sur l'indissolubilité du mariage, et en lui demandant si le divorce est licite, ils comptent que sa réponse le mettra en contradiction avec la Loi, ou bien avec lui-même s'il n'ose contredire la Loi. Au lieu de répondre directement, et pour esquiver l'objection que ses interlocuteurs ne manqueraient pas de lui faire en alléguant Moïse, Jésus témoigne de son respect pour la Loi, disant à ces docteurs : « Qu'est-ce que Moïse vous a ordonné ? » comme s'il voulait que la réponse fût apportée par la Loi même. Tel est bien son dessein ; mais il a en vue un texte auquel ne pensent pas ceux qui l'interrogent ; c'est lui maintenant qui leur tend un piège, et il est sûr de les prendre.

Les pharisiens s'empressent d'invoquer le passage du Deutéronome (XXIV, 1) où il est expressément parlé du divorce comme d'un usage courant et autorisé : « Moïse a permis ». Rien n'est moins contestable ; mais, selon Jésus, la règle établie par

permis (au mari) d'écrire une lettre de divorce
et de répudier (sa femme). » [5] Et Jésus leur dit :
« C'est à cause de la dureté de votre cœur qu'il
vous a écrit cette règle. [6] Mais, dès le commen-

Moïse n'est pas une loi, c'est une dispense, une dérogation à la loi. La dispense a été donnée pour un motif qui n'honore pas Israël : le divorce a été toléré comme un moindre mal, afin de prévenir des abus plus considérables, parce que, vu la dureté des mœurs, on ne sait jusqu'à quels excès auraient pu se porter les maris contre les femmes qu'ils avaient prises en aversion. La loi véritable se trouve ailleurs. Elle a été instituée dès l'origine du monde ; car il est écrit, tout au commencement de la Genèse, que Dieu fit le premier couple humain « mâle et femelle » (Gen., I, 27), d'où résulte l'institution du mariage, et que « l'homme quittera son père et sa mère » pour s'attacher à son épouse, « formant avec elle un seul corps » (Gen., II, 24) dont les deux parties ne doivent pas être séparées par la volonté de l'homme, mais seulement par celle de Dieu, le maître de la vie. L'acte charnel qui rend ce corps physiquement un crée entre ses deux composants un lien moral aussi durable que leur existence commune. L'association ne peut être dissoute que par la mort.

Les paroles de la Genèse sont données en forme de citation écourtée dont il suffit d'indiquer le début parce que l'auditeur ou le lecteur suppléent d'eux-mêmes le reste du passage. Selon leur signi-

cement de la création : « Il (Dieu) les fit
homme et femme; [7] c'est pourquoi l'homme
quittera son père et sa mère; [8] et les deux
seront un seul corps »; en sorte qu'ils ne sont
plus deux, mais un seul corps. [9] Donc, ce que
Dieu a joint, que l'homme ne le sépare pas. »
[10] Et dans la maison, les disciples l'interro-
gèrent de nouveau à ce sujet, [11] et il leur dit :

fication originale, elles ne consacrent ni la monogamie ni l'indissolubilité du mariage, mais seulement le mariage, l'union de l'homme et de la femme, sans exclure la polygamie ni le divorce. Leur rédaction s'est trouvée susceptible d'une interprétation plus haute, qui procède en quelque façon de l'idée contenue dans le texte, mais qui la dépasse infiniment. Au fond, Jésus en appelle de la loi écrite à la loi morale d'une humanité meilleure; en apparence et dans la rigueur de son argumentation, il en appelle de Moïse à Moïse, ou plutôt de la parole inspirée qui contient la permission du divorce, à la parole inspirée qui contient la loi fondamentale du mariage. La dispense ne peut pas détruire la loi. Celle-ci a une valeur absolue pour tous les hommes et pour tous les temps. Celle-là n'a qu'une valeur relative et temporaire : concession dépourvue de raison d'être pour les vrais enfants de Dieu, qui suivent la perfection de la loi divine.

Jésus n'en dit pas davantage aux pharisiens, qu'on doit probablement supposer déconcertés par

« Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère à l'égard de la première ; [12] et si cette (femme), s'étant séparée de son mari, en épouse un autre, elle commet un adultère. »

l'imprévu de la réponse. L'évangéliste ajoute que les disciples, à qui la réplique du Christ avait semblé obscure, l'interrogèrent de nouveau sur le sujet quand ils se trouvèrent seuls avec lui. « De nouveau » ne signifie pas « à leur tour », à l'instar des pharisiens, mais comme en des occasions précitées, ce qui donne à penser que ce complément appartient au même rédacteur que le commentaire du Semeur et de la parole sur ce qui souille l'homme. « La maison » où se rend Jésus n'est que le lieu dont l'évangéliste a besoin pour que les disciples posent leur question hors de la présence des pharisiens : transition pour amener la parole sur le divorce, qui se lit dans le discours sur la montagne (Matth., v, 32). La sentence primitive devait être ainsi conçue : « Quiconque répudie sa femme lui fait commettre un adultère, et celui qui épouse une femme répudiée commet aussi un adultère. » Le rédacteur de Marc l'aura modifiée pour l'adapter aux mœurs de la société où vivaient ses premiers lecteurs. Non content de dire que le mari qui répudie sa femme pour en prendre une autre commet un adultère à l'égard de la femme renvoyée, il ajoute que la femme aussi, quand elle se sépare de son mari pour épouser un

[13] Et on lui amenait de petits enfants pour qu'il les touchât, et les disciples gourmandaient ceux (qui les amenaient). [14] Et voyant (cela), Jésus se fâcha et leur dit : « Laissez les petits enfants venir à moi, ne les empêchez pas ; car c'est à leurs pareils qu'appartient le royaume

autre homme, commet un adultère. La femme pouvait prendre l'initiative de la séparation chez les Grecs et à Rome, non chez les Juifs.

* * *

Suit, sans indication de rapport chronologique, l'anecdote des enfants en sa forme première. On amenait à Jésus de petits enfants. Les parents, le considérant comme un homme de Dieu, voulaient qu'il les touchât en leur imposant les mains et en prononçant sur eux une formule de bénédiction. Ils croyaient ainsi attirer sur ces enfants les faveurs célestes. Les disciples, jugeant qu'il n'y avait pas lieu d'importuner le maître pour si peu, se mettent en devoir d'écarter parents et enfants. Jésus blâme fortement leur conduite. Il profite de l'occasion pour leur rappeler la valeur morale de l'enfant et le mérite de l'esprit d'enfance : « C'est à de tels (enfants) qu'appartient le royaume de Dieu. » La plupart des commentateurs entendent le mot « tel » dans le sens de « semblable », et pensent que le Christ parle ici d'enfants selon l'esprit. Cepen-

de Dieu. [15] Je vous (le) dis en vérité, quiconque ne recevra pas le royaume de Dieu comme un petit enfant, n'y entrera pas. » [16] Et les ayant embrassés, il les bénit en leur imposant les mains.

[17] Et comme il se mettait en route, quelqu'un,

dant il ne paraît pas possible d'exclure les enfants à propos desquels cette parole est dite, et l'on ne peut pas davantage la rapporter à eux seuls, comme si le royaume n'était donné qu'à eux. Jésus a en vue les enfants et ceux qui leur ressemblent par l'esprit de candeur et de confiante simplicité. Le royaume de Dieu ne s'entend pas ici exclusivement de la parousie, moins encore de la prédication évangélique, mais du salut dans son ensemble. C'est pourquoi il est possible de dire qu'on « reçoit » le royaume et qu'on y « entre » : « recevoir » convient plutôt à la proposition et à la grâce de l'Évangile; « entrer » vise plutôt la félicité éternelle où les justes seront admis. Recevoir le royaume est proprement en recueillir l'annonce avec la foi et les sentiments qui conviennent. Ayant donné cette leçon aux disciples, Jésus embrasse les petits enfants qu'on lui présentait, et il les bénit en leur imposant les mains.

*
* *

L'instruction sur les richesses et sur la récompense promise au renoncement est rattachée comme

étant accouru et se jetant à ses pieds, lui demanda : « Bon maître, que dois-je faire pour acquérir la vie éternelle ? » [18] Et Jésus lui dit : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon, si ce n'est Dieu seul. [19] Tu connais les commandements : « Tu ne commettras point d'adultère ;

incident au voyage de Judée. Mais l'anecdote du riche a dû être conservée pour elle-même dans la tradition, sans indication spéciale de temps ni de lieu. Le cas de cet homme qui s'informe de ce qu'il faut faire pour acquérir la vie éternelle est pareil à celui des gens qui, dans Matthieu (VIII, 19-22) et dans Luc (IX, 57-61), demandent à suivre le Christ.

Ce riche, qui voudrait être sauvé, apparaît dans Marc sous un jour favorable. Il accourt avec un empressement sincère et il se prosterne aux pieds du Christ. Mais il a appelé Jésus « bon maître », et Jésus le reprend : « Dieu seul est bon! » Tout pénétré de la bonté de Dieu, le Christ s'offense que son interlocuteur croie devoir lui attribuer, par manière de salutation et presque de flatterie, une qualité qui, dans la plénitude de sa signification morale, ne convient qu'au Père céleste. Dieu seul est la bonté, la miséricorde personnifiée. Jésus se reconnaît homme devant Dieu.

Quant aux choses à faire pour être sauvé, le Christ énumère certains préceptes qui sont pris dans la partie du Décalogue relative aux devoirs envers le prochain (Ex., XX, 12-17 ; Deut., V, 16-20),

tu ne tueras point ; tu ne déroberas point ; tu ne porteras point de faux témoignage ; tu ne feras tort à personne ; honore ton père et ta mère. »
20 Et il lui dit : « Maître, j'ai observé tout cela depuis ma jeunesse. » 21 Et Jésus, l'ayant regardé, l'aima, et il lui dit : « Une chose te manque. Va vendre tout ce que tu as, donne-

et qui, dans sa pensée, concernent la pratique de la charité. L'évangéliste y mêle une défense qui n'est pas dans le Décalogue : « Tu ne frustreras personne » du salaire qui lui appartient; et cette défense se trouve remplacer celle du Décalogue qui concerne la convoitise du bien d'autrui ; chez un riche, le désir coupable de ce bien se satisfait aisément en retenant ce qui serait dû aux inférieurs. L'homme s'attendait à ce qu'on lui demandât davantage, et Jésus, en réalité, n'a formulé que des exigences préliminaires. « J'ai observé tout cela depuis ma jeunesse », dit l'interlocuteur, comme s'il était disposé à faire plus. Ce que voyant, le Christ, pris de sympathie pour lui, ouvre à son désir de perfection une carrière plus large que celle des devoirs ordinaires. Pour être un vrai disciple du royaume des cieux, il faut vendre ce qu'on a, le donner aux pauvres et suivre Jésus : l'aumône distribuée sera un trésor acquis dans le ciel (cf. Matth., vi, 19-21 ; Luc., xii, 33-34). A l'heure où Jésus parle, quiconque veut sincèrement le règne de Dieu doit tout quitter pour suivre celui qui l'amène sur la

le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel; puis viens et suis-moi. » [22] Mais lui, affligé de ce discours, s'en alla tristement; car il avait beaucoup de biens.

[23] Et Jésus, regardant autour de lui, dit à ses disciples : « Combien difficilement ceux qui ont des richesses entreront-ils dans le royaume de

terre. Ce sacrifice n'avait pas trop coûté aux premiers disciples, qui étaient de médiocre condition. Celui à qui le Christ enjoignait de les imiter était un homme fortuné. La pensée de renoncer entièrement à ses biens et à sa situation, pour mener l'existence errante du maître galiléen, ne lui sourit pas; il est peiné de voir que la vie éternelle soit à si haut prix ; il s'en va, et l'on ne dit pas qu'il soit jamais revenu.

L'homme parti, Jésus regarde autour de lui pour voir l'impression produite sur ses disciples par ce qui vient de se passer, et il dégage de l'incident une leçon générale sur la difficulté pour les riches d'entrer dans le royaume de Dieu. Les disciples, comme s'ils ne comprenaient qu'à demi la raison de cette difficulté, sont étonnés. Jésus répète ce qu'il vient de dire, en l'accentuant par une comparaison hyperbolique. La hardiesse de l'image a parfois déconcerté les commentateurs, qui ont cherché à transformer le « chameau » en « câble », ou bien « le trou de l'aiguille » en porte basse. Scrupules superflus. La comparaison est dans le goût des rabbins, et le cas n'est pas isolé dans l'Évangile

Dieu ! » [24] Et les disciples furent stupéfaits de ce discours. Et Jésus, reprenant la parole, leur dit : « Mes enfants, combien il est difficile d'entrer dans le royaume de Dieu ! [25] Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume

(cf. Matth., xxiii, 24). Cette seconde déclaration met le comble au trouble des disciples : « Qui donc sera sauvé ? » Les disciples, on doit le supposer, songent que l'attachement aux biens de ce monde existe chez les hommes de toutes conditions ; que le pauvre n'hésitera guère moins à quitter sa cabane que le riche à quitter son palais ; enfin que, si l'entrée du royaume exige un tel renoncement, bien peu de gens y auront accès.

Si la composition de l'Évangile était homogène, on pourrait croire qu'il ne s'agit ici que des riches ; mais le rédacteur paraît avoir combiné une réflexion sur la difficulté générale du salut (v. 24, auquel sont coordonnés les vv. 26-27 ; le v. 27 imite gauchement le v. 23) avec la réflexion sur la difficulté spéciale ou l'impossibilité du salut pour les riches (vv. 23 et 25). La surprise des disciples n'est qu'un artifice de rédaction, car la déclaration de Jésus touchant l'impossibilité du salut pour les riches est dans le rapport le plus étroit avec son enseignement sur le renoncement nécessaire et sur l'incompatibilité de Mammon avec le service de Dieu (Matth., vi, 24 ; Luc, xvi, 13). La restriction

de Dieu. » [26] Et ils furent encore plus troublés, se disant les uns aux autres : « Et qui peut être sauvé ? » [27] Les regardant, Jésus dit : « Aux hommes, cela est impossible, mais non pas à Dieu ; car tout est possible à Dieu. »

[28] Pierre se mit à lui dire : « Nous, nous avons tout quitté, et nous t'avons suivi. »

qui est apportée ici à cette incompatibilité doit résulter de la combinaison rédactionnelle. Rien ne serait plus contraire à l'esprit de Jésus que d'entendre la déclaration finale comme si le salut des riches, moralement impossible, était néanmoins possible par la grâce de Dieu, sans qu'ils aient renoncé à leurs richesses. Cette déclaration a une portée universelle : l'aveuglement et la faiblesse des hommes, tout préoccupés d'intérêts terrestres, seraient un obstacle insurmontable au recrutement des élus ; cependant il y aura des élus, parce que Dieu le veut et qu'il saura bien opérer des miracles de conversion. C'est la doctrine de Paul sur l'élection divine et la puissance de la grâce, non une atténuation pratiquement apportée au principe du renoncement.

Par là on peut être rassuré sur l'avenir de l'Évangile. Mais la pensée de leur propre avenir est censée se présenter à l'esprit des disciples. Pierre prend la parole pour dire qu'ils ont fait ce que le Christ demandait au riche : leur participation au royaume de Dieu semble donc bien garantie.

[29] Jésus dit : « Je vous (le) dis en vérité, nul n'aura quitté maison, ou frères, ou sœurs, ou mère, ou père, ou enfants, ou champs, pour moi

L'apôtre voudrait faire confirmer cette espérance par Jésus. Dans la réponse du Christ une double récompense est indiquée : celle de ce monde et celle du siècle à venir ; en ce monde, les avantages de la société chrétienne, qui met à la disposition de chacun les maisons et les biens de tous, qui fait des fidèles un peuple de frères unis et heureux parmi les persécutions qui leur viennent du dehors ; dans l'avenir, la vie éternelle. La femme est omise dans l'énumération des personnes que les disciples auront quittées ; il eût été choquant de la signaler dans la reprise avec les frères, sœurs et enfants, qui doivent être rendus au centuple ; peut-être aussi l'évangéliste s'est-il souvenu que les apôtres mariés avaient gardé leurs femmes.

La distinction d'une double félicité, celle du temps présent et celle du siècle à venir, sort du cadre où s'enferme l'enseignement ordinaire du Christ. Jésus promet le bonheur aux pauvres et aux affligés dans l'avènement du royaume céleste, mais non auparavant. Les avantages de la fraternité chrétienne sont une expérience des premières communautés, qui n'a aucune raison d'être dans la perspective évangélique. L'adjonction des persécutions aux douceurs de l'union chrétienne peut sembler piquante ; elle est plutôt mal venue, et dans le goût du rédacteur, comme la

et pour l'Évangile, [30] qui ne reçoive maintenant dans ce monde le centuple en maisons,

réponse tout entière, à l'exception de la sentence finale (v. 31). Mais il n'est pas jusqu'à cette réflexion, si authentique en elle-même, qui n'éveille le soupçon. Interprétée selon l'esprit de Jésus, elle signifie le renversement de ce qui est l'économie de la société religieuse dans le temps présent : les publicains et les pécheresses devancent les pharisiens dans la foi et devront être au-dessus d'eux dans le royaume. Mais si l'on admet que les « premiers » en ce monde doivent être des gens qui n'ont rien quitté pour le Christ, on en conclura que ces premiers deviendront « derniers », parce qu'ils n'auront aucune part au royaume des cieux, tandis que les « derniers » du temps présent, ceux qui sont devenus tels en quittant tout pour Jésus, seront « premiers », parce qu'ils parviendront seuls à la vie éternelle. Ni cette explication, ni la précédente ne semblent être la pensée de l'évangéliste. Celui-ci, qui, suivant une habitude maintes fois constatée, vient de montrer les disciples inintelligents devant une déclaration aussi simple que celle de l'impossibilité du salut pour les riches, semble avoir voulu faire donner à Pierre et aux Douze, qu'il représente, une leçon qui est de conséquence pour l'Église : ce ne sont pas seulement les Douze qui ont droit à une place honorable dans le royaume des cieux, mais quiconque a renoncé à tout « pour l'Évangile » (non celui que Jésus

frères, sœurs, mères, enfants et champs, avec des persécutions, et dans le siècle à venir la vie

annonce, mais celui dont il est l'objet, c'est-à-dire le ministère de la prédication apostolique), comme a fait Paul; ceux-là sont récompensés dans le présent par le grand nombre de frères qu'ils acquièrent, ainsi qu'il est arrivé à Paul, nonobstant les persécutions qu'ils ont à subir, et ils auront, certes, une belle place dans le royaume céleste; au contraire, beaucoup de ceux qui se croient « premiers », c'est-à-dire les Douze, et Pierre d'abord, seront les derniers, céderont le premier rang à ceux qui, venus plus tard, auront travaillé plus qu'eux pour l'Évangile, tandis que ceux-ci, c'est-à-dire Paul et ses pareils, deviendront « premiers » et dans l'Église et dans le royaume éternel.

Il est à noter que, dans le premier Évangile (Matth., xix, 28), Jésus répond d'abord à Pierre par la promesse des douze trônes qui sont réservés aux douze apôtres dans la manifestation glorieuse du Messie. Telle doit être la seule réponse authentique, car c'est la seule qui corresponde exactement à la demande. La promesse générale d'une récompense pour le renoncement ne s'y adapte que par artifice. L'évangéliste l'aura substituée tout exprès à la promesse spéciale concernant les Douze, et probablement il l'a rédigée lui-même. Au lieu de la promesse des trônes, il va rapporter le refus du Christ à la requête des fils de Zébédée postulant pour eux les deux premiers de ces trônes. N'est-on

éternelle. [31] Et beaucoup de premiers seront derniers, et les derniers premiers. »

[32]. Et ils étaient en route, montant à Jéru-

pas en droit de conjecturer que le rédacteur poursuit sa polémique contre les judaïsants, et que ces derniers sont visés dans les leçons que reçoivent Pierre, Jacques et Jean? On va trouver une troisième prophétie de la passion, qui jure avec la demande des Zébédéides, mais qui n'en fait que mieux ressortir l'inintelligence des anciens apôtres. La notice primitive (sans rapport avec l'anecdote du riche, x, 17-23, 25, morceau indépendant et de tradition non suspecte), que l'évangeliste remanie et tourne à sa manière en trois épisodes distincts (x, 28-31, 32-34, 35-45), n'en contenait probablement qu'un seul, ainsi conçu (Marc, x, 32 *a*, 28; Matth., xix, 27-28) : « Et ils étaient en route, montant vers Jérusalem... Et Pierre se mit à lui dire : Nous avons tout quitté... Jésus lui dit : Vous qui m'avez suivi, vous siégerez sur des trônes », etc. Le Christ allait à Jérusalem conduit par une grande espérance, sans pourtant se dissimuler le danger. Les disciples voyaient surtout le danger, et Jésus leur répondait par l'espérance.

* * *

Jésus approchait de Jérusalem, venant de la Pérée. Probablement il avait déjà passé le Jourdain et suivait le chemin de Jéricho. Dans la pleine

salem, et Jésus marchait devant eux ; et ils étaient troublés, et ceux qui le suivaient avaient peur. Et réunissant de nouveau les Douze auprès de lui, il se mit à leur dire ce qui devait

assurance de sa mission, il marchait le premier. C'est lui qui entraîne les disciples, et l'on dirait que ceux-ci ne le suivent qu'à regret. En dehors des disciples, il y avait un certain nombre de personnes qui s'étaient attachées au pas de Jésus pour l'entendre, et qui partageaient plus ou moins leur inquiétude. Ce que le Christ est censé dire alors aux Douze n'aurait pas été de nature à les réconforter et n'est pas préparé par l'introduction historique. Jésus aurait pris à part les Douze, comme il avait déjà fait dans une circonstance autérieure (IX, 30-32, que vise X, 32), pour leur annoncer sa mort et sa résurrection.

C'est la troisième fois que l'on trouve cette annonce dans Marc. Ces répétitions surprennent d'autant plus que Jésus semble toujours parler de sa passion pour la première fois, et que les disciples ne comprennent pas mieux à la fin qu'au commencement. De prime abord on serait tenté d'expliquer ce fait singulier par la combinaison de sources parallèles ; mais une considération plus attentive des textes et de leur économie invite à penser plutôt que la rédaction évangélique est fondée sur une relation où l'éventualité de la mort était seulement indiquée, et où l'espoir du prochain triomphe apparaissait au premier plan. Dans cette

lui arriver : [33] « Voici que nous montons à Jérusalem, et le Fils de l'homme sera livré aux chefs des prêtres et aux scribes, qui le condamneront à mort et le livreront aux Gentils ;

relation, le rédacteur aura systématiquement inséré, par trois fois (nombre voulu), des prédictions très explicites touchant la passion et la résurrection; et il aura pratiqué ces additions pour que Jésus ne parût pas avoir été lui-même déçu par le dénouement de sa carrière; pour adapter l'histoire évangélique au thème ordinaire de l'enseignement paulinien, le salut par la mort et la résurrection du Christ; pour dénoncer et corriger l'insuffisance de la tradition représentée par les apôtres galiléens.

La réflexion coutumière sur l'inintelligence des apôtres manque ici parce que la démarche des fils de Zébédée et l'attitude que prennent à leur égard les autres disciples témoignent suffisamment que l'idée d'un Messie mourant n'avait aucune prise sur eux. Peut-être même l'anecdote a-t-elle été construite de toutes pièces pour remplacer la réflexion. Il est assez singulier, en effet, qu'après la troisième annonce de la passion comme après la seconde, les disciples se querellent pour les premières places dans le royaume des cieux. L'analogie des situations pourrait expliquer celle des incidents qui se produisent; mais l'emploi des mêmes éléments traditionnels rend seule vraisem-

[34] et (ceux-ci) se moqueront de lui, cracheront sur lui, le flagelleront et le feront mourir; et après trois jours il ressuscitera. »

[35] Jacques et Jean, les fils de Zébédée, s'approchèrent de lui pour lui dire : « Maître, nous voudrions que tu fisses pour nous ce que nous

blable l'idée de combinaisons pratiquées par le rédacteur sur un fonds commun de matériaux diversement arrangés. La dispute sur la première place dans le royaume n'a pu se produire naturellement qu'après une déclaration qui concernait le prochain avènement du royaume céleste, et non la mort du Christ; l'annonce de la passion est comme interpolée entre la promesse du royaume et la dispute sur les places.

Jacques et Jean, comme s'ils n'avaient rien ouï du récit anticipé que Jésus leur a fait de sa passion, et qu'ils eussent, au contraire, l'esprit tout rempli des douze trônes qui, selon Matthieu, ont été récemment promis à leur société, viennent tout près de Jésus pour lui demander les deux places d'honneur à ses côtés dans le règne messianique. N'osant pas formuler directement leur requête, ils prennent un détour et semblent vouloir obtenir une promesse avant de dire ce qu'ils souhaitent. Jésus, qui voit où se porte leur désir, les oblige à le déclarer nettement. Il les rappelle ensuite au sentiment de la réalité : le moment n'est pas de se choisir des sièges dans le royaume de Dieu ; il faut

allons te demander » [38] Et il leur dit : « Que voulez-vous que je fasse pour vous? » [37] Et ils lui dirent : « Accorde-nous d'être assis, l'un à ta droite, l'autre à ta gauche, (quand tu seras) dans ta gloire. » [38] Et Jésus leur dit : « Vous

d'abord passer par les souffrances et par la mort, boire la coupe du martyre, être baptisé de sang. Les images de la coupe et de la submersion rappellent le langage de l'Ancien Testament, aussi le baptême de feu dont parlait Jean-Baptiste ; leur association est peu conforme à la simplicité ordinaire du langage évangélique, et la coupe vidée a presque l'air d'une allusion à la prière de Gethsémani. Mais ce qui est tout à fait singulier, c'est que les disciples, qui sont supposés ne pas comprendre Jésus quand il annonce clairement sa mort, paraissent l'entendre fort bien maintenant qu'il parle en figure. Il est vrai que l'évangéliste a choisi tout exprès des métaphores, pour ne pas se contredire lui-même ouvertement, et pour que la réponse des disciples atteste plus de bonne volonté que d'intelligence. La mise en scène n'en est pas moins suspecte. Ce ne sont pas les fils de Zébédée, c'est le rédacteur qui a pensé aux douze trônes de Matthieu, et c'est lui qui a voulu que les disciples demandassent mal à propos les trônes que Jésus leur avait spontanément promis.

Les disciples sont-ils disposés à subir le sort qui attend leur maître? Ils l'affirment avec l'assurance

ne savez pas ce que vous demandez. Pouvez-
vous boire la coupe que j'ai à boire ou subir
le baptême dont je dois être baptisé? » [39] Et
ils lui dirent : « Nous le pouvons. » Et Jésus
leur dit : « Le calice que j'ai à boire, vous le

que Marc leur prêtera encore, ainsi qu'à Pierre, la veille de la passion. Jésus ne conteste pas cette bonne volonté, qui est sincère, bien que peu éclairée et sujette encore à défaillance ; il se contente de dire qu'ils boiront en effet le même calice que lui, qu'ils subiront le même baptême, ce qui ne peut aucunement s'entendre, en général, des dangers au milieu desquels s'exercera le ministère apostolique, mais spécialement du genre de mort qui les attend l'un et l'autre et que le rédacteur avait présent à la pensée. L'évangéliste savait ou croyait savoir, de science certaine, que Jacques et Jean avaient été martyrisés. Jacques a péri peu d'années après la passion (Act., xii, 2). La destinée de Jean est moins bien connue. D'après la tradition, une tradition toute légendaire, Jean aurait survécu aux persécutions des Juifs, de Néron, de Domitien. Un témoignage de Papias d'Hiérapolis, très controversé, mais probablement à tort, dit que les deux fils de Zébédée ont été martyrisés par les Juifs. Il est possible, il semble même très probable que Jacques et Jean moururent ensemble à Jérusalem, en 44, et que le martyre de Jean a été omis dans les Actes pour ne pas contredire la légende d'Éphèse.

boirez, et le baptême dont je dois être baptisé,
vous le subirez ; [40] mais pour ce qui est d'être
assis à ma droite ou à ma gauche, il ne m'ap-
partient pas de l'accorder; (la place est) pour
ceux à qui elle est destinée. »
[41] Et les dix (autres), ayant entendu cela, se
mirent à s'indigner contre Jacques et Jean.
[42] Et les appelant auprès (de lui), Jésus leur

Quant aux places que Jacques et Jean réclament, Jésus ne peut les leur accorder : les places seront données à ceux pour qui elles sont préparées. Matthieu (xx, 23) ajoute : « par mon Père », et l'on admet volontiers que telle est aussi la pensée de notre évangéliste : en tant que Messie, Jésus exécuterait la volonté divine et ne la réglerait pas ; envoyé du Père, il ne serait pas l'arbitre des destinées. Toutefois l'antithèse ne porte pas directement sur ce qui est fonction du Christ et sur ce qui est privilège de Dieu, mais sur les choses, sur ce qui dépend de la prédestination et sur ce qu'on pourrait supposer à tort n'en pas dépendre : il n'appartient pas maintenant au Christ d'attribuer des places qui sont déjà données dans les conseils divins.

Les autres disciples sont censés avoir été témoins de cette scène; ils ont entendu ce qui se disait. Comme ils sont dans les mêmes sentiments que Jacques et Jean, ils s'offusquent des prétentions de ceux-ci : pourquoi veulent-ils être les premiers ?

dit : « Vous savez que ceux qu'on regarde comme chefs des nations les tiennent soumises, et que leurs princes exercent le pouvoir sur elles.

Tous souhaitent pour eux-mêmes le siège de droite, ou du moins celui de gauche : y aurait-on des droits particuliers lorsqu'on est fils de Zébédée? Pour les calmer, Jésus, faisant venir les dix auprès de lui, avec les deux qu'il vient d'éconduire, expose le principe sur lequel ses auxiliaires doivent se régler dans le présent, en attendant le règne glorieux dont il n'a pas à déterminer les conditions.

Dans le monde, ceux qu'on regarde comme les maîtres des autres hommes, parce qu'ils ont le pouvoir de leur commander, se conduisent réellement en dominateurs et tiennent leurs subordonnés en état de sujétion. Tout autre sera, dans la société des disciples, c'est-à-dire, au point de vue de l'évangéliste, dans les communautés chrétiennes, la conception de l'autorité. La grandeur y est une charge, et la primauté un service. Les vrais maîtres sont le grand nombre des inférieurs, dans l'intérêt desquels existent, travaillent et se dévouent ceux qui semblent supérieurs. Le langage de Marc, autant qu'on en peut juger par les passages parallèles notamment Luc., xxii, 25-27, et même Marc, ix, 35), est ici influencé par celui de Paul, que le rédacteur a peut-être en vue dans celui qui se fait tout à tous (cf. I Cor., ix, 19-23).

43 Or il n'en est pas ainsi pour vous. Mais celui
qui voudra devenir grand parmi vous sera votre
serviteur, 44 et celui d'entre vous qui voudra

Mais l'influence de Paul est encore bien plus sensible dans la suite.

Le Fils de l'homme lui-même s'est soumis à la règle qu'il veut inculquer à ses disciples. Au lieu de venir comme un prince qui se fait servir, il est venu comme un serviteur qui travaille pour autrui. Mais son travail à lui était unique, car il avait à sacrifier sa propre vie pour le salut d'un grand nombre. Sa vie est la rançon qu'il apporte pour la rédemption des hommes. Elle est donnée sans réserve, mais tous ne profitent pas de ce suprême sacrifice; c'est pourquoi l'on dit qu'elle est donnée « pour plusieurs ». L'antithèse est entre le rédempteur unique et la pluralité, le grand nombre des rachetés, comme plus loin dans les paroles de la cène, qui procèdent du même esprit et de la même source que celles-ci. Le rédacteur a placé, d'après Paul (cf. Rom., xv, 3; Phil., ii, 7-8; Gal. i, 4; ii, 20), le service essentiel du Christ dans sa mort rédemptrice; Jésus lui-même l'entendait de sa vie, ou de son dévouement à son œuvre dans la vie et dans la mort. L'idée de la vie donnée en rançon appartient à un autre courant que celle du service, et le Fils de l'homme qui « vient » racheter les hommes par sa mort est le Christ mythique, l'être divin qui s'abaisse dans la chair pour le salut des prédestinés, non le prédicateur qui est sorti

être le premier sera l'esclave de tous. [45] Car le Fils de l'homme non plus n'est pas venu afin d'être servi, mais afin de servir et de donner sa vie en rançon pour plusieurs. »

[46] Et ils arrivèrent à Jéricho; et comme ils ortait

de Nazareth pour annoncer le prochain avènement du règne de Dieu. Au fond, Marc commente, à propos de la question des trônes, et pour atténuer ou effacer la signification de celle-ci, la leçon du service, comme il a commenté, après la confession messianique de Pierre, la leçon du renoncement : ces passages s'éclairent l'un par l'autre, et ils aident à comprendre l'interprétation de la dernière cène dans le second Évangile.

*
* *

Le miracle de Jéricho est lié maintenant de la façon la plus étroite à l'arrivée de Jésus à Jérusalem : il contribue à exalter l'enthousiasme de la foule pour la manifestation messianique sur le mont des Oliviers. L'aveugle de Jéricho tient en avant de cette manifestation la place attribuée à l'aveugle de Bethsaïde avant la confession de Pierre. Il est probable que l'évangéliste reconnaît au second miracle une portée symbolique analogue à celle du premier; mais l'anecdote de Jéricho a un autre cachet, plus original, que celle de Bethsaïde, et elle n'a pas été conçue par le dernier rédacteur; elle appartient plutôt au même cycle que le mi-

de Jéricho, avec ses disciples et une foule nombreuse, Bartimée, — le fils de Timée, — aveugle qui mendiait, était assis au bord du chemin.
47 Et apprenant que c'était Jésus de Nazareth, il se

racle de Gérasa et la résurrection de la fille de Jaïr.

Jésus est censé venir des bords du Jourdain, qu'il a franchi après avoir voyagé en Pérée. La ville de Jéricho, à trente kilomètres au nord-est de Jérusalem, est la dernière station qu'il doit atteindre avant le terme de sa route. L'évangéliste a soin de noter que le Christ, en partant de Jéricho, était accompagné d'une foule nombreuse qui le suivait avec les disciples : c'est que la foule a un rôle dans le miracle qui va être raconté. Comme Jésus s'en allait prêchant, la foule qui l'accompagne n'est pas une société quelconque de pèlerins ; ce sont des gens que sa parole a gagnés au moins provisoirement. Luc (XIX, 11) n'a pas mal interprété leurs sentiments en disant qu'ils s'attendaient à la manifestation toute prochaine du règne de Dieu.

A la sortie de Jéricho, sur la route assez fréquentée qui menait à Jérusalem, il y avait un aveugle, accoutumé sans doute à venir en cet endroit pour solliciter la charité des passants. Cet homme s'appelait Bar-Timée, c'est-à-dire « fils de Timée », nom patronymique employé comme nom propre. Ce nom, puisque l'aveugle est dit avoir suivi le Christ après sa guérison, aurait pu n'être pas ignoré des premiers disciples et s'être conservé

mit à crier et à dire : « Jésus, fils de David, aie pitié de moi. » [48] Et plusieurs le reprenaient durement pour qu'il se tût. Mais il n'en criait que plus fort : « Fils de David, aie pitié

dans la tradition. En tout cas, l'on n'est pas fondé à chercher dans quelque étymologie incertaine un prétexte pour le traiter comme fictif, bien que le nom et le personnage de Bar-Timée ne soient ni plus ni moins garantis historiquement que ceux de Jaïr ou de Joseph d'Arimathie.

L'aveugle était assis, à son ordinaire, sur le bord de la route, quand il entend le bruit d'une foule passant devant lui. Par un sentiment naturel de curiosité, il s'informe de ce que c'est, et on lui apprend que Jésus de Nazareth vient sur le chemin. L'aveugle a dû entendre déjà parler de Jésus, puisque, sans autre explication, il l'interpelle en lui donnant la qualité de Messie. La réserve jadis imposée aux disciples a donc cessé : on aura dit à l'aveugle que Jésus de Nazareth était le Christ, puisqu'il l'invoque par le titre messianique de « fils de David ». Le fait n'aurait rien d'étonnant, vu les dispositions de la foule et celles de Jésus lui-même. On doit avouer cependant que l'acclamation messianique de l'aveugle n'est guère mieux préparée dans le récit que les déclarations des possédés pendant le ministère galiléen.

Tout en proclamant la messianité de Jésus, l'aveugle demande sa propre guérison. Ses cris

de moi. » [49] Et Jésus, s'arrêtant, dit : « Appelez-le. » Et on appela l'aveugle en lui disant : « Courage ! lève-toi ; il t'appelle. » [50] Et jetant son manteau et se levant promptement, il vint auprès de Jésus. [51] Et Jésus, lui adressant la parole, dit : « Que veux-tu que je te fasse ? » Et

déplaisent à plusieurs personnes de la troupe, non qu'elles se refusent à admettre que Jésus soit le Christ, ou parce qu'elles jugeraient cette déclaration prématurée, mais tout simplement parce que l'aveugle les importune ; elles souhaitent que la marche du groupe ne soit pas retardée par un arrêt auprès de cet homme. L'aveugle ne s'inquiète pas de leurs objurgations et n'en crie que plus fort : « Fils de David, aie pitié de moi. » Jésus, qui est maintenant à peu de distance, entend sa prière, s'arrête et dit qu'on le fasse approcher. On l'avertit, et jetant son manteau à l'endroit où il se trouvait, il se hâte de venir. Selon sa coutume, Jésus, avant de le guérir, lui suggère un acte de foi : « Que veux-tu que je te fasse ? » L'aveugle demande à recouvrer la vue, témoignant ainsi qu'il a une entière confiance dans le pouvoir du Christ. Jésus ne le touche pas, comme il est dit avoir touché l'aveugle de Bethsaïde ; il se borne à l'assurer que sa foi est exaucée, et l'homme voit selon son désir. De ce qu'il est dit recouvrer la vue, les commentateurs infèrent qu'il n'était pas aveugle de naissance et qu'il avait une maladie d'yeux ; mais le texte ne

l'aveugle lui dit : « Maître, que je voie. »
52 Et Jésus lui dit : « Va, ta foi t'a sauvé. » Et aussitôt il recouvra la vue, et il le suivit dans le chemin.

XI. 1 Et quand ils approchèrent de Jérusalem, de Bethphagé et de Béthanie, sur la montagne

permet guère de se prononcer sur ce point, auquel probablement l'évangéliste n'a pas songé. Une fois guéri, Bar-Timée se joint à la foule qui accompagne le Christ.

On remarquera que l'aveugle, qui commence par saluer Jésus « Fils de David », se contente de l'appeler « Maître », quand il est arrivé près de lui. L'anecdote pourrait donc devoir à la rédaction sa couleur messianique, et avoir été d'abord autrement circonstanciée quant au temps et quant au lieu. Toutefois l'indice est précaire, et la description paraît suffisamment équilibrée dans son ensemble.

∴

L'entrée du Christ à Jérusalem se fit par la route qui va de cette ville à Jéricho en contournant le mont des Oliviers, et sur laquelle se trouvaient Bethphagé et Béthanie. Béthanie, sur la pente sud-est du mont, était le premier village que Jésus devait rencontrer sur son chemin ; Bethphagé était beaucoup plus proche de la ville sainte, et formait une sorte de faubourg, situé probablement

des Oliviers, il envoya deux de ses disciples
2 et il leur dit : « Allez au bourg qui est en face
de vous, et dès que vous y serez entrés, vous
trouverez un ânon attaché sur lequel aucun
homme encore n'est monté. Détachez-le et ame-
nez (-le). 3 Et si quelqu'un vous dit : « Pour-

en face de la colline du temple, dont il était séparé par la vallée de Cédron. C'est à Béthanie ou à Bethphagé que Jésus aurait envoyé chercher la monture dont il avait besoin pour l'acte messianique qui est ici raconté. Il semblerait que Jésus lui-même ait encouragé la manifestation dont il fut l'objet en cet endroit, et qu'il ait voulu s'y montrer en qualité de Messie, pour accomplir les prophéties anciennes, spécialement celle de Zacharie (IX,9), où Jérusalem est invitée à acclamer le roi messianique, le prince juste et victorieux, qui lui arrive en humble appareil, monté sur un âne. Ce texte, que Matthieu (XXI, 5) seul a expressément cité, ne laisse pas d'avoir influencé le récit de Marc.

Jésus ordonne que deux disciples aillent au village qu'on aperçoit à peu de distance ; à l'entrée, ils trouveront un ânon attaché, que personne encore n'a monté, tel, par conséquent, qu'il convient pour l'usage en quelque sorte sacré qu'on en veut faire. — Ce trait laisse apercevoir le caractère mythique du récit : il ne faut pas demander comment les disciples ont pu savoir que le premier ânon rencontré dans la rue n'avait jamais été monté, ni comment

quoi faites-vous cela? » dites : « Le Seigneur en a besoin, et aussitôt il le renverra ici. »
4 Et ils s'en allèrent, et ils trouvèrent l'ânon attaché près d'une porte, au dehors, sur la voie publique, et ils le détachèrent. 5 Et quelques-uns de ceux qui étaient là leur dirent : « Que vou-

l'animal, dans ces conditions, s'est docilement prêté au service attendu. — Il va de soi que les propriétaires demandent une explication. Les disciples diront que le Maître a besoin de l'ânon, et l'on ne fera aucune difficulté de le leur laisser, d'autant qu'il devra être bientôt ramené. Rien n'invite à penser que Jésus soit connu des personnes dont il s'agit. En s'arrêtant à la lettre du texte, on pourrait soutenir que les incidents annoncés ont été prévus et non rigoureusement prédits. Mais il est beaucoup plus conforme à l'esprit de la narration de supposer que toute cette mise en scène est pour le relief de la prophétie dont on a voulu montrer l'accomplissement ; elle est modelée sur certains récits de l'Ancien Testament (par exemple, I Sam., x, 2-9), et la circonstance même de l'âne attaché a été suggérée par un texte biblique (Gen., xlix, 11).

Tout ce qu'a dit le Christ est censé s'accomplir à la lettre. Les deux disciples avec l'âne rejoignent la troupe à l'endroit où elle s'était arrêtée ; on fait à l'âne une sorte de caparaçon avec des manteaux, puis Jésus monte sur la bête, et le cortège se remet en marche. A cet instant, le voyage prend le caractère d'un triomphe. Ceux qui accompagnent le

lez-vous (faire) en détachant l'ânon ? » [6] Et ils leur répondirent comme avait dit Jésus ; et on les laissa (aller). [7] Et ils amenèrent l'ânon près de Jésus, et ils le couvrirent de leurs manteaux, et il s'assit dessus. [8] Et plusieurs étendirent leurs manteaux sur le chemin, et d'autres des

Christ étendent, pour lui faire honneur, leurs manteaux devant lui sur le chemin où il doit passer (cf. II Rois, IX, 13). On coupe aussi des branches d'arbres ou d'arbustes dans les champs voisins pour en joncher la route. L'enthousiasme atteint à son comble lorsque, après avoir contourné la montagne des Oliviers, on arrive à l'endroit où la voie commence à descendre, en vue de la cité sainte. Marc et Luc localisent en ce point la manifestation, probablement pour faire droit aux prophéties (ZACH., XIV, 4?). La foule pousse des cris de joie, célébrant en Jésus le Messie fils de David.

Les acclamations sont une sorte de paraphrase du psaume CXVIII (25-26), qui avait sa place dans la liturgie de la fête des Tabernacles. « Hosanna » vient de l'invocation : « Ah ! Iahvé, *daigne* (nous) *sauver* » (*hosha-na*), entendue comme un cri de louange, sans égard à sa signification originale. La formule du psaume : « Béni soit, au nom de Iahvé », c'est-à-dire par le Seigneur lui-même, « celui qui vient », c'est-à-dire le fidèle venu au temple pour adorer, est transformée, pour l'adaptation messianique, en : « Béni (loué) soit celui qui vient au nom du Seigneur », c'est-à-dire le Messie, envoyé de

rameaux qu'ils coupaient dans les champs;
9 et ceux qui marchaient devant, et ceux qui suivaient, criaient : « Hosanna! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur! 10 Béni soit le royaume qui vient, de notre père David! Hosanna au plus haut (des cieux)! »

11 Et il entra à Jérusalem, dans le temple;

Dieu. « Béni soit le règne de notre père David » apparaît comme une explication un peu lourde de la formule : « Hosanna au Fils de David », que l'évangéliste avait en pensée ou dans sa source, et qu'il aura paraphrasée pour ses lecteurs.

Ce tableau ne tient à rien dans la suite des faits hiérosolymitains et n'a aucune influence sur les événements qui vont s'accomplir. On peut dire qu'il est suspendu en l'air et sans connexion avec l'histoire. Peut-être a-t-il été tout entier construit d'après les Écritures, en partant du texte de Zacharie.

L'évangéliste paraît supposer que l'entrée de Jésus n'a produit aucune impression dans la ville de Jérusalem. Le Christ arrive avec ses disciples, se rend au temple, regarde attentivement ce qui s'y passe, puis se retire bientôt, parce que la nuit est proche, afin de retourner prendre gîte à Béthanie. En notant que Jésus examine tout dans le lieu saint, le rédacteur n'a pas l'intention de présenter le Christ comme un provincial qui aurait vu pour la première fois Jérusalem et le temple de Dieu; il

et après avoir tout examiné, comme il se faisait déjà tard, il se retira vers Béthanie avec les Douze.

veut seulement préparer la scène du lendemain. Jésus remarque tout ce qui se fait dans les parvis ; mais il n'entreprend pas de supprimer, à l'heure même, le scandale des vendeurs, parce qu'il y faut quelque réflexion et que la journée est trop avancée pour tenter quoi que ce soit. Ce trait n'en exclut pas moins tout séjour du Christ à Jérusalem depuis le commencement de sa prédication. Dans les pèlerinages qu'il avait pu faire antérieurement, Jésus n'avait contrôlé en aucune façon ce qui se passait dans le temple : maintenant il observe, parce qu'il a qualité pour juger. Il fait la visite du Messie, et cette visite est la première qu'il accomplisse en cette qualité.

Mais la visite est comme renvoyée au lendemain, à cause de l'heure tardive. Une telle indication semblerait ne pouvoir être prise que pour une simple donnée de fait, sans ombre de signification symbolique. On verra néanmoins bientôt que l'artifice rédactionnel, qui introduit dans les récits hiérosolymitains le miracle du figuier desséché, peut rendre suspectes les indications chronologiques de Marc, dont Matthieu et Luc ne tiennent ici aucun compte, plaçant l'expulsion des vendeurs le même jour que l'arrivée du Christ dans la ville sainte.

*
* *

12 Et le lendemain, comme ils sortaient
de Béthanie, il eut faim; 13 et voyant de loin
un figuier qui avait des feuilles, il alla (voir)
s'il y trouverait quelque chose; et s'en étant
approché, il n'y trouva rien que des feuilles;
car ce n'était pas le temps des figues. 14 Et pre-

Le lendemain matin, Jésus revient de Béthanie à Jérusalem afin de faire dans le temple ce qu'il a projeté la veille. Un incident bizarre se produit, qui détourne l'attention du lecteur et coupe la suite naturelle du récit. Chemin faisant, le Christ éprouve subitement le besoin de manger. Un figuier verdoyant se montrait à quelque distance : Jésus s'en approche pour voir s'il y trouverait quelque fruit; mais il n'en trouve pas, ce qui, observe l'évangéliste lui-même, n'était pas très surprenant, vu que ce n'était pas la saison des figues. Cependant le Christ se fâche et maudit l'arbre qui l'a déçu dans son espoir : que nul ne cueille jamais une figue sur ce figuier! La parole est dite assez haut pour que les disciples puissent l'entendre; c'est pourquoi ils seront à même d'en vérifier l'effet le lendemain.

Avec la reprise : « Et ils viennent à Jérusalem », on retrouve la suite de la manifestation messianique sur le mont des Oliviers. Cette manifestation a montré le Christ dans son triomphe populaire comme le roi pacifique annoncé par les prophètes; l'expulsion des vendeurs le fait voir dans son rôle de Messie chargé de venger l'honneur de Dieu. Mais quoique ces deux actes messianiques soient

nant la parole, il lui dit : « Que personne à jamais ne mange fruit de toi ! » Et ses disciples entendaient (cela).

15 Et ils vinrent à Jérusalem. Et entrant dans le temple, il se mit à chasser ceux qui ven-

maintenant connexes dans les récits évangéliques, le second paraît mieux garanti que le premier : c'est au second seul qu'est suspendue la série des souvenirs concernant les rapports de Jésus avec les autorités hiérosolymitaines.

Jésus donc, étant venu à Jérusalem, entra dans le temple et en chassa les marchands et les changeurs qui s'y trouvaient. Sans doute il n'était pas seul, mais avec les disciples et peut-être une partie de la troupe qui l'avait suivi depuis la Pérée. Les gens qui abandonnèrent la place quand il se mit en devoir de les chasser savaient vaguement à quoi il prétendait. Du moins peut-on s'expliquer ainsi le fait, s'il est réel. On comprend sans peine qu'il y ait eu, aux abords du temple, des marchands pour vendre aux Juifs, qui venaient de tous les côtés de la Palestine et de toutes les contrées du monde, les choses nécessaires pour les sacrifices. Mais il eût été convenable de reléguer ce commerce en dehors du lieu de culte. Un véritable marché s'était installé dans la partie du temple appelée cour des Gentils, où les païens avaient accès. On y vendait du vin, du sel, de la farine, de l'encens; et les différentes sortes d'animaux qui servaient de victimes, notamment des colombes dont

daient et qui achetaient dans le temple; et il renversa les tables des changeurs et les bancs

il se faisait grande consommation. De plus, comme on n'admettait pas pour les redevances et les offrandes en argent les monnaies grecques et romaines qui avaient cours dans l'usage profane, il y avait aussi, au même endroit, des changeurs qui acceptaient la monnaie étrangère et, en prélevant une petite retenue, fournissaient la monnaie nationale qui seule était reçue au trésor sacré. La cour des Gentils ressemblait ainsi à un bazar où se retrouvaient le bruit et l'encombrement des marchés ordinaires. En disant que Jésus empêcha de transporter des objets quelconques à travers le temple, l'évangéliste donnerait à supposer que cette cour était devenue comme un lieu de passage que l'on traversait pour accourcir le chemin en allant d'un quartier à l'autre de la ville ; mais peut-être a-t-il voulu parler des ustensiles de toute sorte que l'on devait porter au travers de ce grand marché.

Ayant expulsé vendeurs et acheteurs, renversé les tables de change et l'étalage des marchands de colombes, le Christ témoigne que ce n'est pas tant l'amour du gain, commun à ces marchands et à ces banquiers, que leur présence même, dont il est indigné. La maison de Dieu est déshonorée par ce trafic vulgaire. Jésus le déclare en expliquant sa conduite à la foule qui était présente : la maison de Dieu est une maison de prière, non un lieu destiné aux négociants rapaces qui la changent en ca-

de ceux qui vendaient les colombes; [16] et il ne permettait pas que l'on transportât (aucun) ustensile à travers le temple. [17] Et il enseignait et leur disait : « N'est-il pas écrit : Ma maison

verne de voleurs. La parole est une citation d'Isaïe (LVI, 7), complétée par un mot de Jérémie (VII, 11). Ce serait méconnaître entièrement le sens du récit que d'y voir une protestation contre le culte du temple et non contre sa profanation. Jésus n'a jamais prêché contre le temple ni contre le culte mosaïque; et il a pu même annoncer la ruine du temple sans être pour cela moins soucieux du respect que l'on devait à la maison de Dieu.

Contre l'historicité de cette description l'on peut faire valoir qu'elle paraît conçue pour l'accomplissement des prophéties de Malachie (III, 1) : « Voici que j'envoie mon messager pour préparer mon chemin devant moi, et soudain viendra à son temple le Maître que vous cherchez, l'Ange de l'alliance, que vous désirez... Qui restera debout quand il apparaîtra ?... Il purifiera les fils de Lévi »; et de Zacharie (XIV, 21) : « En ce temps-là, il n'y aura plus de marchands dans le temple de Iahvé Sebaoth. » La parole attribuée au Christ étant une citation de prophètes, l'ensemble du tableau pourrait être considéré comme le simple développement d'un thème messianique. Il n'y aurait qu'à passer condamnation sur ce point, si la question que les prêtres poseront bientôt à Jésus touchant l'autorité qu'il s'adjuge ne se rattachait à cette anecdote, et si le

sera dite maison de prière pour toutes les nations? Et vous, vous en avez fait une caverne de voleurs. »

18 Et les chefs des prêtres et les scribes entendirent (cela), et ils cherchaient le moyen de le faire périr; car ils avaient peur de lui, parce

procès du Christ ne supposait quelque acte de ce genre, impliquant la prétention à la qualité de Messie. Il n'est pas impossible que Jésus ait eu l'intention d'accomplir les prophéties, ni que les témoins l'aient ainsi compris. Mais le rapport de la question des prêtres avec la purification du temple, si ancien qu'il soit dans la tradition, peut avoir été formé par elle, et la question pourrait avoir été provoquée par d'autres actes qu'aurait suggérés au Christ le sentiment de sa mission, non l'idée préconçue d'une œuvre messianique à réaliser. Encore est-il que le récit évangélique pourrait correspondre à l'un de ces actes, et l'influence des prophéties ne s'être exercée que sur le souvenir et la rédaction de l'anecdote.

Jésus, après l'expulsion des vendeurs, se met à enseigner dans le temple. Cependant les prêtres, à qui appartenait la police du lieu saint, et les scribes, pharisiens pour la plupart, sont informés de ce qui se passe, et ils conçoivent les plus violents desseins contre ce réformateur inattendu. Ils songent à se débarrasser de lui et cherchent les moyens qu'ils pourraient prendre à cette fin. Mais ils ne voient rien à faire pour le moment. La foule suit avec un trop vif intérêt la prédication de Jésus

que tout le peuple était ravi de son enseignement. [19] Et quand le soir était venu, ils sortaient de la ville.

[20] Et en passant le matin, ils virent que le figuier était devenu sec depuis les racines. [21] Et

pour qu'il soit possible d'arrêter celui-ci dans le temple. Aussi le Christ passe-t-il les jours à enseigner sans être inquiété. Le soir il sortait de la ville et regagnait Béthanie. Ces indications ont un caractère général et ne visent pas que le fait précédent ; elles ne sont point ici à leur place, et le rédacteur paraît les avoir anticipées (cf. XII, 12 ; XIV, 1-2) : mais ce qui concerne les habitudes du Christ doit venir de source (cf. Luc, XXI, 37), car la notice s'accorde assez mal avec la distribution systématique des faits et enseignements hiérosolymitains en trois journées. Le tout forme ici une conclusion passablement artificielle du second jour.

Le lendemain matin, Jésus repasse avec ses disciples devant le figuier maudit, et les disciples s'aperçoivent que l'arbre, si plein de sève la veille, est maintenant desséché depuis la racine jusqu'au sommet. Pierre en fait la remarque, comme pour signaler à Jésus lui-même l'effet de sa malédiction. Le Christ alors donne à ses compagnons une instruction sur la puissance de la foi.

On a depuis longtemps remarqué l'analogie qui existe entre l'histoire du figuier desséché, dans Marc, et la parabole du Figuier, dans Luc (XIII, 6-9). Dans Marc, la malédiction du figuier, placée entre

Pierre, se souvenant, lui dit : « Maître, vois, le figuier que tu as maudit est devenu sec. » [22] Et répondant, Jésus leur dit : « Ayez foi en Dieu.

le triomphe populaire du Christ et l'expulsion des vendeurs, bien qu'elle soit racontée comme un incident ordinaire, a l'air d'un symbole. La colère du Christ contre le figuier n'est qu'un emportement d'enfant déraisonnable, si le fait n'a pas, dans l'esprit du narrateur, une autre portée que la signification littérale de son texte. Comme le rédacteur n'a pas voulu imputer au Christ une action insensée, lui-même, en observant que ce n'était pas la saison des figues, oriente le lecteur vers une interprétation spirituelle que suggère d'autre part la combinaison qu'il a faite des autres récits avec l'histoire du figuier. Ce figuier au beau feuillage, n'est-ce pas le peuple juif dans son enthousiasme passager pour le Christ ? Mais, comme le figuier était sans fruit, le peuple juif était sans foi véritable ; et comme le figuier fut bientôt desséché, le peuple juif devait bientôt périr. La visite au figuier correspond à la première visite au temple (v. 11), où Jésus a examiné tout et n'a pas trouvé les choses en ordre ; la constatation du miracle correspond à la condamnation, on peut dire à la réprobation des Juifs dans la personne des vendeurs. Il n'est pas jusqu'à l'intervalle ménagé entre la malédiction et la mort du figuier, qui ne corresponde à celui que la parabole de Luc indique entre la visite du propriétaire et le temps où la menace de celui-ci devra être exécutée.

23 En vérité je vous dis que, si quelqu'un disait
à cette montagne : « Ote-toi de là et jette-toi
dans la mer », et qu'il ne doutât pas en son cœur,

Le peuple juif aussi a eu un temps de répit pour se convertir, après la résurrection du Christ, et il n'en a pas profité ; il était voué à la destruction comme le figuier stérile.

La parabole du Figuier appartient sans doute à la prédication hiérosolomitaine de Jésus et doit représenter le fond authentique de la parabole des Vignerons meurtriers, que Marc va bientôt rapporter. Comme elle est devenue allégorie dans cette fausse parabole, elle a dû devenir, par une matérialisation plus ou moins réfléchie et d'autant plus facile à expliquer, un fait symbolique analogue à ceux qu'on lisait dans les histoires des anciens prophètes. Il ne semble pas qu'on ait besoin de chercher quelque autre origine à l'histoire du figuier desséché, par exemple, une autre parole de Jésus à propos de figuier, ou bien une légende qui se serait après coup rattachée à quelque figuier desséché dans la banlieue de Jérusalem. La parabole de Luc était facile à tourner en allégorie des destinées du peuple juif. Une fois entendue de la sorte, elle devait être mise en rapport avec l'histoire de la prédication de Jésus à Jérusalem ; la visite du propriétaire au figuier était l'enseignement du Christ dans la capitale du judaïsme. De là à raconter la visite au figuier comme un incident réel, coïncidant avec le premier acte du ministère hiérosolymitain, la

mais crût que ce qu'il dit arrivera, (cela) lui viendrait. [24]. C'est pourquoi je vous dis : tout ce que vous demanderez en priant, croyez que

visite au temple, il n'y avait qu'un pas, et ce pas a été franchi, soit dans la tradition, soit plutôt par l'évangéliste lui-même, et délibérément, pour la plus grande gloire de son héros.

Marc n'en veut pas moins présenter le fait comme réel, ainsi qu'il a présenté, dans des conditions analogues, les multiplications des pains. C'est ce qui lui a permis d'ajouter à ce singulier miracle, brutal et violent, sans raison, si on ne l'entendait que matériellement, la leçon de la foi qui obtient tout ce qu'elle veut. Le prodige du figuier desséché devient un effet de l'omnipotence divine où l'on est invité à reconnaître la puissance merveilleuse de la foi, ce qui mène à l'idée de la prière confiante, qui est toujours exaucée. Exemple aussi mal choisi que possible pour la leçon dont il s'agit, car il n'apparaît pas bien nettement que la malédiction du figuier implique un acte de foi, et cette malédiction n'est pas du tout une prière

Il existait dans la tradition apostolique de l'Évangile une parole du Seigneur sur la puissance de la foi. Bien qu'il en ait déjà tiré parti dans l'histoire de l'épileptique (IX, 23-24, *supr.*, p. 271), l'évangéliste a jugé bon de la rapporter ici. La sentence primitive devait être ainsi conçue (MATTH., XVII, 20) : « Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé », c'est-à-dire la plus minime quantité de foi sincère, « vous

vous l'obtiendrez, et (cela) vous viendra. [25] Et quand vous vous mettez en prière, si vous avez quelque chose contre quelqu'un, pardonnez,

pourriez dire à cette montagne : Ote-toi de là et jette-toi dans la mer, — et cela arriverait. » Cette sentence paraît avoir été associée, dans le recueil des discours du Christ, aux instructions sur le scandale, l'efficacité de la prière en commun, le pardon des injures (cf. Matth., xviii ; Luc, xvii, 1-10). L'évangéliste aura emprunté à la même source ce qu'il dit touchant l'efficacité de la foi, celle de la prière et la nécessité du pardon mutuel. Il ne transcrit pas les sentences, comme Luc et Matthieu, mais il les reproduit librement, peut-être de mémoire, et les combine gauchement dans un discours suivi, qui n'a ni la précision d'un souvenir personnel, ni l'exactitude d'une copie régulière. Le caractère de cette rédaction paraît s'expliquer de façon satisfaisante si l'on y voit une espèce de glose destinée à compléter par des emprunts au recueil de discours un récit très succinct du ministère de Jésus à Jérusalem.

Ce que dit l'évangéliste touchant la certitude de l'exaucement et le devoir du pardon est visiblement secondaire par rapport à ce qu'on lit sur les mêmes sujets dans Matthieu (vii, 7-11 ; xviii, 19) et dans Luc (xi, 5-13 ; xviii, 1-8). A propos du pardon, il entremêle deux leçons que le premier Évangile présente séparément : l'avis, donné à celui qui veut se présenter devant Dieu, de se réconcilier d'abord

afin que votre Père qui est aux cieux vous pardonne aussi vos péchés. »

27 Et ils vinrent de nouveau à Jérusalem ; et comme il se promenait dans le temple, les

avec son prochain, s'il y a lieu (Matth., v, 23-24) ; et l'instruction formelle touchant la nécessité de pardonner pour être pardonné (Matth., vi, 12, 14-15 ; xviii, 21-35). Dans ce passage, la formule : « votre Père qui est aux cieux », aussi peu familière au rédacteur du second Évangile qu'elle l'est à celui du premier, confirme la dépendance de Marc à l'égard du recueil de discours.

* * *

Après avoir commenté à ses disciples le miracle du figuier desséché, le Christ arrive au temple et se promène dans les parvis. Des membres du sanhédrin, dont les trois catégories, prêtres, scribes, anciens, sont énumérées par l'évangéliste, viennent, avant que Jésus pousse plus loin ses entreprises, lui demander raison de la conduite qu'il a tenue la veille. Leur question ne concerne pas sa présence dans le lieu où il se trouve, et où il a droit d'être, ni le miracle du figuier desséché, dont les disciples seuls sont supposés avoir été témoins, mais l'expulsion des vendeurs avec la prédication, qui a suivi. De quel droit Jésus s'est-il attribué la police du sanctuaire, qui appartient aux prêtres, et pourquoi se comporte-t-il en chef et en doc-

chefs des prêtres, les scribes et les anciens
s'approchèrent de lui [28] et lui dirent : « Par
quelle autorité fais-tu cela, ou qui t'a donné le
pouvoir de le faire ? » [29] Et Jésus leur dit : « Je
vous demanderai une (seule) chose ; répondez-
moi, et je vous dirai par quelle autorité je fais

teur dans le lieu saint ? Comme ces personnages sont l'autorité, et que Jésus n'a pas semblé y prendre garde, leur question va de soi ; mais elle n'est vraiment intelligible que si l'on fait abstraction de tout ce qui a été rapporté par l'évangéliste entre la purification du temple et cette intervention des prêtres.

Jésus va-t-il dire qu'il est le Messie, ou tout au moins qu'il a mission de Dieu et n'a pas besoin d'être autorisé par les hommes ? Par un jeu dialectique dont on a trouvé déjà exemple à propos du divorce, et qui est conforme aux procédés habituels des rabbins, il se dérobe à leur question par une autre, que lui-même leur pose. Il se déclare prêt à leur dire quelle mission il s'adjuge, s'ils veulent lui donner la solution d'un problème qu'il leur soumet. Or le problème était choisi de telle sorte que les sanhédristes n'y pouvaient facilement répondre. Jésus leur demande de se prononcer en termes nets sur la mission de Jean, caractérisée par l'acte extérieur qui résumait son ministère aux yeux du public, la cérémonie du baptême. Jean était-il envoyé de Dieu ou non ? Au fond, les magistrats ne croyaient pas que Jean eût été envoyé de Dieu ;

cela. [30] Le baptême de Jean était-il du ciel ou des hommes? Répondez-moi. » [31] Et ils raisonnaient entre eux, disant : « Si nous répondons : « Du ciel », il dira : « Pourquoi donc n'avez-vous pas cru en lui ? » [32] Mais si nous disons : « Des hommes?... » Ils craignaient le peuple, parce que tous regardaient Jean comme étant réellement prophète. [33] Et répondant, ils dirent

mais exprimer cette opinion négative pouvait froisser les sentiments du peuple, qui tenait Jean pour un vrai prophète. Ils ne peuvent donc que se taire, ou dire, contre leur pensée, que la mission de Jean venait du ciel ; mais, dans ce cas, l'interlocuteur leur échapperait aussi bien, et il ne manquerait pas de prendre même avantage sur eux, en leur demandant pourquoi ils n'avaient pas écouté l'envoyé de Dieu. Ces réflexions, qu'ils font entre eux, les décident à prendre le parti du silence. En déclarant qu'ils ne savent que penser sur la question proposée, ils renoncent pour le moment à poursuivre leur interrogatoire, mais ils évitent aussi de fournir des armes à celui qu'ils considèrent déjà comme un ennemi, ou bien de blesser l'opinion populaire. Jésus de son côté prend motif de leur abstention pour ne pas répondre à la question qu'ils lui ont faite. L'incident est clos, et ce qui suit dans Marc n'y a aucun rapport.

Il ne semble pas que le Christ ait voulu seulement éprouver la sagacité de ses interrogateurs, ou bien

à Jésus : « Nous ne savons pas. » Et Jésus leur dit : « Moi non plus, je ne vous dirai pas par quelle autorité je fais cela. »

XII. [1] Et il se mit à leur parler en paraboles : « Un homme planta une vigne et l'entoura

les mettre dans l'embarras : non qu'il songe à se prévaloir d'une recommandation personnelle dont il aurait été l'objet de la part de Jean ; mais sa réplique laisse entrevoir une analogie de sa propre mission avec la mission de Jean-Baptiste, et elle tend à insinuer que l'une vient de Dieu comme l'autre, quoiqu'en puissent penser les pontifes et les scribes.

***

La transition : « Et il se mit à leur parler en paraboles », est au moins inattendue, et elle introduit un morceau qui est sans rapport avec la circonstance. Après l'échange de propos qu'on vient de voir, il n'y avait place que pour la séparation des interlocuteurs.

Un homme, aurait dit Jésus, avait planté une vigne. Et le Christ aurait décrit, d'après Isaïe (v, 1-2), les soins que le propriétaire avait pris de sa plantation, l'entourant d'une haie, la pourvoyant d'un pressoir et d'une tour de garde pour le temps de la vendange. Ces traits marquent dès le début le caractère artificiel et allégorique de cette prétendue parabole. Jésus n'a pas accoutumé de puiser ainsi

d'une clôture, il creusa une cuve, bâtit une tour; il la loua à des vignerons, et s'en alla en pays étranger. [2] Et il envoya vers les vignerons,

dans l'Ancien Testament la matière de ses fables. L'évangéliste, comme Isaïe, entend d'Israël ce qui est dit de la vigne, et le propriétaire est Dieu même. La haie, la cuve, la tour signifient en général ce que le Seigneur a fait pour son peuple. Dans Isaïe, Dieu se plaint que sa vigne ne porte pas de fruits. Ici, pour la facilité de l'application, l'on suppose que les fruits n'arrivent pas au propriétaire par la faute des vignerons; ce sont ceux-ci qui représentent le peuple élu, et la vigne, au lieu d'être Israël, devient la religion fondée par Dieu et confiée aux enfants d'Abraham.

Le maître, en effet, s'absente, et, avant de partir, met sa vigne en location. Trait bizarre, et qui le paraîtra davantage encore dans la suite. Un homme qui plante lui-même sa vigne n'est pas un seigneur qui peut faire de lointains voyages; et supposé qu'il loue sa vigne en partant pour l'Égypte, pour Babylone, ou pour Rome, il ne pourra recevoir en nature les fruits de sa propriété, comme il est censé vouloir le faire. C'est que, le maître étant Dieu même, la vigne n'est pas une vigne; les fruits ne sont ni les raisins ni le vin; et de là vient qu'on parle vaguement des « fruits de la vigne ». Ces fruits de la vigne sont les œuvres des Israélites vignerons, et l'absence du maître correspond à

dans la saison, un serviteur, pour qu'il reçût
des vignerons (une part) des fruits de la vigne.
3 Et s'étant saisis de lui, ils le battirent et le

l'histoire d'Israël depuis la révélation du Sinaï jusqu'à la destruction du peuple juif, qui va être annoncée à la fin de la parabole. Avouons que ce départ et cette absence, exigés par le développement de l'allégorie, conviennent peu à Dieu.

La suite de l'histoire n'est pas mieux équilibrée que le commencement. On ne voit pas si c'est dans la même année ou d'une année à l'autre que le propriétaire envoie des gens pour réclamer ce qui lui est dû ; l'indication est flottante parce qu'elle ne concerne pas, comme dans un bail réel, une période de quelques années, mais un temps très long et non évalué. Le sens du récit serait complètement altéré si l'on voulait entendre que le fils du propriétaire a été tué quatre ans après le départ de son père. A plus forte raison la narration ne tient-elle pas si l'on veut que tout se passe en quelques semaines, pendant les mêmes vendanges. Le temps manquera pour les allées et venues. Cependant aucun intervalle n'est marqué, et la saison des fruits apparaît comme une période continue qui se prolonge indéfiniment.

Par trois fois le maître envoie un serviteur auprès des vignerons; d'autres missions ont lieu dont on ne donne pas le détail : à mesure que les réclamations se succèdent, une progression croissante

renvoyèrent à vide. [4] Et derechef il envoya vers eux un autre serviteur. et ils le frappèrent à la tête et l'outragèrent; [5] et il en envoya un

apparaît dans les mauvais traitements que les locataires infligent aux messagers du propriétaire. L'ensemble figure le rôle des prophètes et le fâcheux accueil qu'ils ont subi de la part des Juifs. Sur ce point l'évangéliste ne s'inspire pas seulement de l'Ancien Testament, mais des traditions légendaires qui avaient cours au sujet des prophètes (cf. Hébr., xi, 32-40).

Voyant la façon dont les vignerons ont traité ses serviteurs, le maître se décide à envoyer son fils unique, on dit même « bien-aimé », comme le Père céleste a qualifié Jésus dans les scènes du baptême et de la transfiguration. Au lieu d'exposer ainsi son fils, un seigneur qui aurait les moyens de punir les vignerons, comme celui-là est censé les avoir, commencerait par châtier les réfractaires. Ce père qui risque son fils auprès des meurtriers de ses serviteurs, en se flattant que le respect les contiendra, est d'une imprudence et d'une légéreté invraisemblables. L'envoi du fils n'a de sens que par rapport à la mission du Christ et à l'économie des desseins providentiels. On pourrait se demander d'où vient ce fils, dont les préliminaires du récit ne faisaient pas soupçonner l'existence, et qui se trouve être, après le propriétaire, le personnage le plus important de la parabole. Le père l'envoie-t-il du lieu où lui-même se trouve, c'est-à-

autre, et ils le tuèrent; et plusieurs encore, dont ils battirent les uns et tuèrent les autres. [6] Il avait encore un fils, qu'il aimait; il l'envoya le

dire du ciel, puisque le père est Dieu, et faut-il trouver là une allusion à la préexistence du Christ? Il ne semble pas, car les serviteurs ont été envoyés de la même manière, et ils n'arrivaient pas du ciel; c'est la mission seulement qui vient d'en haut. La christologie de la parabole pourrait être encore celle du christianisme judaïsant, non celle de Paul.

La vue du fils suggère aux vignerons un tout autre sentiment que celui du respect. Comment ce fils d'un père très riche, qui a d'innombrables serviteurs, reste-t-il le seul messager par lequel ce père puisse réclamer à ses vignerons le produit de sa vendange? La question est de celles qu'on ne doit pas formuler. Le fils arrive seul devant les vignerons, parce que Jésus s'est présenté seul, comme jadis un Isaïe ou un Jérémie, devant Israël. Et les vignerons sont une foule, parce que la vigne dont il s'agit était louée à un peuple. Les locataires conspirent contre le fils quand ils le voient venir, comme jadis conspirèrent les frères de Joseph quand il venait à eux de la part de son père (Gen., xxxvii, 16-19). Ils pensent à tuer l'unique héritier du propriétaire pour que la vigne soit à eux. Si courte que soit souvent la logique des criminels, celle de ces vignerons l'est à un degré incroyable. Le propriétaire aura-t-il perdu ses droits sur la

dernier vers eux, disant : « Ils auront des égards pour mon fils. » [7]. Mais ces vignerons se dirent entre eux : « C'est l'héritier. Allons, tuons-le,

vigne parce qu'on lui aura tué son fils? Mais le projet des vignerons est aussi significatif au point de vue de l'allégorie qu'il est absurde au point de vue réel. Ceux qui ont livré Jésus à la mort pensaient s'assurer à eux-mêmes, à eux seuls, la propriété du salut révélé dans la Loi, annoncé dans les prophéties, en excluant ceux que Jésus appelait ; ils voulaient confisquer à leur profit l'héritage du Père céleste. Ainsi du moins l'a entendu l'auteur de cet extraordinaire apologue.

Et le crime s'accomplit. Les vignerons tuent le fils dans la vigne et jettent sa dépouille dehors : l'évangéliste n'a songé qu'à l'infamie du meurtre et à la suprême injure du cadavre abandonné. Ce dernier trait cependant pourrait n'être pas sans signification pour l'histoire de Jésus, puisque c'est de sa mort qu'il s'agit. Mais on en parle moins pour la décrire que pour annoncer qu'elle sera vengée. La question : « Que fera le maître de la vigne? » est pour le mouvement du discours. Le maître, dont l'absence a permis tout le mal qui s'est accompli, viendra exterminer les meurtriers : Dieu, qui a retardé si longtemps la manifestation de sa justice, châtiera les Juifs et détruira Jérusalem. La sobriété du développement n'invite pas à penser que ce soit chose déjà faite dans le temps

et l'héritage sera pour nous. » [8] Et s'étant saisis
de lui, ils le tuèrent et le jetèrent hors de la
vigne. [9] Que fera le maître de la vigne? Il

où le récit a été conçu. La distinction des anciens et des nouveaux vignerons n'est pas accentuée : rien absolument ne dit que les nouveaux locataires de la vigne soient les Gentils.

La citation du psaume cxviii (22-23) est amenée sans solennité, comme un texte concernant le Christ, et pour faire annoncer sa glorification, que l'on n'avait pas su introduire dans la parabole. Aussi bien cette citation est-elle un complément nécessaire du récit. Le sort ultérieur du fils importe au narrateur; mais celui-ci ne pouvait pas dire, sans abandonner la fiction de la vigne, que le fils ressusciterait et monterait au ciel. L'allégorie n'aurait qu'une conclusion partielle et négative sans le texte prophétique. Ce texte est exploité en d'autres endroits du Nouveau Testament (Act., iv, 11; I Pier., ii, 7); il semble avoir été familier aux premiers missionnaires chrétiens, qui y trouvaient prédite l'exaltation de Jésus. L'évangéliste suit le grec des Septante. La traduction exacte de l'original serait : « La pierre qu'ont rejetée les constructeurs est devenue la pierre d'angle ; cela est venu de Iahvé, et c'est un prodige à nos yeux. » Dans la pensée du psalmiste, il s'agissait de la vocation d'Israël, peu considéré parmi les nations, mais que le choix de Dieu a élevé et doit élever davantage encore au-dessus d'elles. Le premier

viendra et fera périr les vignerons, et il donnera
la vigne à d'autres. [10] N'avez-vous pas lu cette

rédacteur de la parabole ne songeait pas à montrer que dans le Christ se rencontrent Juifs et Gentils (Éph., ii, 11-22), mais que Jésus, pierre rejetée par les chefs du judaïsme, est devenu la pierre fondamentale du temple spirituel que Dieu se construit à côté ou à la place d'Israël incrédule (cf. xiv, 51 ; I Pier., ii, 4-6). Le Seigneur Dieu a fait du bloc méprisé la pierre d'angle ; il a glorifié son Christ et l'a rendu admirable aux yeux de ses fidèles. C'est ainsi que la première génération chrétienne comprenait la destinée de Jésus.

Parabole et prophétie semblent en effet résumer plutôt une argumentation des premiers chrétiens contre les Juifs qu'un discours de Jésus aux notables et au peuple de Jérusalem. On a pu voir que le récit n'est pas consistant, mais invraisemblable d'un bout à l'autre, si on le prend à la lettre : ce peut être un enseignement allégorique à méditer ; ce n'était pas un discours à faire. Le texte prophétique est inséparable de la parabole, et les deux réunis constituent comme une philosophie générale de l'histoire israélite, en tant que cette histoire a son point culminant et son terme dans le ministère et la mort de Jésus-Christ. Mais on n'a pu, avant ces faits accomplis, concevoir une telle idée. C'est le thème des discours qui sont attribués dans les Actes aux premiers prédicateurs chrétiens (cf. Act., ii, 22-23 ; iii, 15 ; iv, 10-11 ; v, 30-31) : Jésus fils de

Écriture : « La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient est devenue la pierre d'angle. [11] Elle

Dieu, envoyé par le Père, tué par les chefs de la nation juive, élevé au ciel par sa résurrection. Dans la bouche de Jésus, ce discours n'est pas une prédication, mais une apocalyse. Le Christ n'aurait pas eu l'intention d'instruire et de gagner ceux à qui il s'adressait ; il les aurait déclaré perdus et réprouvés, à seule fin de manifester la connaissance qu'il avait des décrets divins et de fournir un argument dans l'avenir à ses apologistes. Une telle attitude est inconcevable dans la réalité. Il est aussi fort singulier que le discours soit censé provoquer les Juifs à commettre tout de suite le crime dont l'orateur vient de leur prédire les conséquences. Un tel rapport a pu être supposé par un esprit simple, pour suivre l'idée qu'exprime le discours, mais il est difficile à admettre comme fait.

Il convient aussi de noter que les Juifs ont compris la parabole. Le rédacteur de ce morceau véritablement obscur n'est donc pas celui qui, plus haut, présentait comme mystérieuses et inintelligibles pour les Juifs des paraboles aussi claires que celle du Semeur ; c'est un évangéliste plus ancien, si ce n'est celui qui a tracé la première esquisse du second Évangile. Rien n'oblige à admettre que l'allégorie des Vignerons se fonde sur une simple parabole qui remonterait à Jésus. Le passage d'Isaïe qui a fourni les détails du commencement était interprété par les chrétiens comme une pro-

l'est devenue par la volonté du Seigneur, et elle est admirable à nos yeux? »

12 Et ils avaient envie de s'emparer de lui, et

phétie de la réprobation d'Israël: la vigne se rencontrait dans des paraboles authentiques, les Ouvriers et le Figuier. Avec cette dernière parabole allégoriquement interprétée, avec Isaïe, avec l'envoi des serviteurs dans la parabole du Festin, avec les faits accomplis et le texte du Psaume CXVIII, il était facile d'établir, sur le thème de la vigne, l'histoire apocalyptique des Vignerons meurtriers.

La conclusion de cet épisode fictif, l'intention prêtée au sanhédrin d'arrêter Jésus, ne vise pas un simple incident, une réflexion passagère des magistrats; elle dépeint une situation qui est censée exister à partir de la parabole, et elle découvre la perspective de la passion. Mais cette perspective se referme brusquement, l'évangéliste disant aussitôt que les sanhédristes s'en allèrent, détail particulier, sans correspondance réelle avec la notice précédente, qui décrit un état de choses. L'allégorie des Vignerons, qui, par son préambule, ne tient pas au contexte, n'y tient pas davantage par son épilogue. L'indication : « Et le laissant, ils s'en allèrent », se rattache naturellement à l'incident raconté avant la parabole et fournit ainsi une transition excellente à l'affaire du tribut : les membres du sanhédrin, déconcertés par la question que Jésus leur a posée au sujet de Jean, se retirent prudemment, pour ne pas donner à l'assis-

ils craignirent la foule. Car ils avaient compris qu'il avait dit pour eux la parabole. Et le laissant, ils s'en allèrent.

tance le spectacle de leur embarras ; ils vont maintenant tendre des pièges à celui qu'ils regardent comme un novateur dangereux, et ils le feront interroger par des affidés sur le tribut de César.

Puisque la parabole des Vignerons semble avoir été insérée toute faite dans un contexte étranger, elle a dû occuper une autre place, mieux appropriée à son contenu, dans une source ou une rédaction antérieure de l'Évangile. Cette allocution, qui décrit l'issue fatale du ministère de Jésus à Jérusalem, et qui tend à expliquer les manœuvres par lesquelles le sanhédrin a préparé la perte du Christ, n'aurait-elle pas été, à un moment donné, le morceau capital de la prédication hiérosolymitaine et le prologue de la passion ? Une preuve matérielle de cette hypothèse paraît subsister dans le début même de la passion (XIV, 1-2), où l'on trouve répété ce qui est dit ici des projets des prêtres et du motif qui les retient. Le déplacement de la parabole aura occasionné le dédoublement de la notice qui la suivait, et de légères modifications auront été introduites dans les deux passages pour dissimuler la transposition et la répétition. La transposition aura été occasionnée par l'insertion du discours apocalyptique qui remplit maintenant le chapitre XIII. On aura pensé que cette grande description de l'avènement messianique ferait meilleur

[13] Et ils lui envoyèrent quelques-uns des pharisiens et des hérodiens, pour le surprendre en paroles. [14] Et venant, (ceux-ci) lui dirent : « Maître, nous savons que tu es sincère, et que

effet que l'allégorie des Vignerons comme couronnement du ministère hiérosolymitain et comme pendant correctif de la passion.

* * *

Ce sont les membres du sanhédrin qui envoient des pharisiens et des hérodiens poser une question perfide à Jésus. L'accord des hérodiens avec les pharisiens contre le Christ a déjà été signalé (III,6). Les hérodiens pouvaient constituer à Jérusalem une faction politique ; ils souhaitaient sans doute que la Judée, au lieu d'être gouvernée par les Romains, le fût par un prince de la dynastie à moitié nationale des Hérodes. Mais on est un peu étonné qu'une sorte de complot soit nécessaire entre tous les partis juifs pour une chose aussi simple que la question du tribut. L'accord des hérodiens et des pharisiens contre le christianisme naissant s'est manifesté au temps d'Hérode Agrippa ; il n'a guère pu être apparent contre Jésus dans le peu de temps qu'a duré sa prédication à Jérusalem. Il semble que l'évangéliste ne soit pas fâché de montrer toutes les fractions du judaïsme liguées contre le Christ, pourvu que la bienveillance de l'autorité romaine lui demeure acquise.

tu ne tiens pas compte de qui que ce soit; car tu ne fais pas acception de personnes, mais tu enseignes la voie de Dieu selon la vérité. Est-il permis de payer le tribut à César, ou non? Le

Après un exorde lourdement flatteur et hypocrite, où ils feignent de rendre hommage à la franchise et à l'indépendance de son caractère, les espions du sanhédrin posent au Christ une question alternative à laquelle il ne peut se dérober, et qu'il ne semble pas pouvoir trancher de manière ou d'autre sans se compromettre gravement. La plupart des Juifs ne payaient l'impôt romain que par contrainte, et les interrogateurs ne pensent pas qu'il y ait le moindre doute sur le principe : en conscience, le juif ne doit rien à César. Mais peut-il, en conscience, payer le tribut à César, pour échapper aux conséquences du refus? Comme l'idée du règne messianique se liait dans leur esprit à celle de l'indépendance nationale, les questionneurs pensent que Jésus ne sanctionnera pas, en autorisant le paiement du tribut, la soumission à un pouvoir étranger : ce serait désavouer toute prétention au rôle du Messie et même l'espérance du prochain règne de Dieu. Il allait, croyaient-ils, déclarer qu'un israélite ne devait pas payer le tribut à un prince infidèle. Cette réponse donnée, ils n'auraient eu qu'à la transmettre au gouverneur romain pour que l'arrestation devant laquelle hésitait le sanhédrin se fît par les agents de l'autorité impériale. Que si Jésus reconnaissait l'obligation du

paierons-nous, ou bien ne le paierons-nous pas? »
15 Mais lui, voyant leur hypocrisie, leur dit :
« Pourquoi m'éprouvez-vous? Apportez-moi un
denier pour que je voie. » 16 Et ils en appor-

tribut, il se perdait dans l'opinion publique.

Ce plan si habile est déjoué par la réponse du Christ. Après avoir signifié à ses interlocuteurs qu'il n'est pas dupe de leur mauvaise foi, il demande qu'on lui montre un denier, une pièce de la monnaie qui a cours dans le pays. La monnaie romaine était employée par les Juifs eux-mêmes dans l'usage commun, et elle était frappée à l'effigie de l'empereur. Pourquoi les gens qui s'en servent tous les jours se feraient-ils scrupule de la rendre à celui qui l'a mise en circulation? Jésus oblige ceux qui l'interrogent à dire eux-mêmes que la figure, avec la légende que porte la monnaie, représente César. Qu'ils restituent donc à César ce qui vient de lui.

Mais la réponse du Christ va plus loin que la question posée. En ajoutant qu'on doit rendre à Dieu ce qui lui appartient, Jésus donne à entendre que la soumission politique, attestée par le paiement du tribut, ne contredit pas plus qu'elle ne supprime la soumission qu'on doit à Dieu. L'une de ces obligations ne nuit pas à l'autre ; et surtout la première n'est rien en comparaison de la seconde. Jésus, en effet, prêche beaucoup moins la légitimité de la puissance politique et du tribut

tèrent (un). Et il leur dit : « De qui est cette
image, avec l'inscription? » Ils lui dirent :
« De César. » [17] Et Jésus leur dit : « Rendez à
César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à
Dieu. » Et ils furent tout étonnés à son sujet.
[18] Et des sadducéens, (de) ceux qui disent

que l'insignifiance de ces choses par rapport au règne de Dieu. Le royaume céleste ne doit pas s'établir par la violence, par la révolte contre l'ordre établi ; en attendant qu'il vienne, on doit payer à César la redevance qui atteste sa domination, et il serait insensé de croire qu'il y a un intérêt de Dieu et de son règne engagé dans cette affaire. Mais on doit se souvenir que le principal devoir est ailleurs, dans la fidélité au Père céleste. La dette à César n'est pas dans le même plan, n'a pas le même caractère absolu et définitif que le devoir envers Dieu. Rien n'était plus loin de la pensée du Christ que d'établir un principe d'après lequel on délimiterait exactement dans la suite des temps le domaine de Dieu et celui de César.

Tout surpris d'une réponse qu'ils n'avaient point prévue et qui contenait un enseignement nouveau pour eux, les questionneurs se tiennent pour battus et se gardent bien d'engager une discussion.

*
* *

Des sadducéens viennent à leur tour interroger le Christ sur un point difficile. Leur question ne

qu'il n'y a pas de résurrection, vinrent à lui et l'interrogèrent, disant : [19] « Maître, Moïse nous a prescrit que « si le frère de quelqu'un meurt, laissant une femme, sans laisser d'enfants, son frère prenne sa femme et lui suscite postérité. »

paraît pas avoir d'autre but que de l'embarrasser et de diminuer par là son crédit auprès de la foule. Elle n'a de lien ni avec ce qui précède ni avec ce qui suit, et la réponse de Jésus est loin d'avoir la même originalité que dans le cas précédent. Il est clair que l'évangéliste tient à faire intervenir les sadducéens comme un grand parti juif; mais on dirait qu'il les connaît comme un parti doctrinal, une secte théologique, la secte qui nie la résurrection, contre les pharisiens, et il paraît oublier que ceux qu'il appelle « chefs des prêtres » sont les principaux sadducéens. Cette querelle pourrait donc être une dispute d'école transportée dans l'histoire du Christ, soit que le sujet ait été agité en ces termes entre pharisiens et sadducéens, soit entre sadducéens et chrétiens de la première communauté. Toutefois la relation évangélique ne contient rien qui oblige à en nier l'historicité.

Les sadducéens font semblant d'avoir un cas de conscience qu'ils prient Jésus d'élucider. Mais l'histoire qu'ils racontent est une fiction où l'on sent l'esprit scolastique ; le cas a été conçu en guise d'argument contre la thèse de la résurrection. Objection vulgaire, présentée de façon assez piquante, et dont la forme même n'a pas dû être imaginée pour

[20] Il y avait sept frères : le premier prit une femme, et, mourant, il ne laissa pas de postérité; [21]. Le deuxième la prit, et il mourut sans laisser de postérité ; le troisième pareillement; [22] et tous les sept, sans laisser de postérité. Après

la circonstance indiquée dans l'Évangile. La Loi (Deut, xxv, 5-6) est citée d'abord pour donner la sanction de la plus parfaite légitimité aux sept mariages de la femme qu'on met en scène. Celle-ci, au jour de la résurrection, se trouvera en face de sept maris ayant tous les sept le même droit sur elle. L'on semble dire que, si Moïse et la Loi avaient eu idée de la résurrection, ils n'auraient pas autorisé de pareilles complications pour le monde à venir ; au fond, le ridicule de la situation prévue est censé rendre incroyable qu'il y ait une résurrection et que la Loi l'enseigne. C'est par prudence, ou par manière de précaution oratoire, que les sadducéens s'abstiennent de nier que les morts ressuscitent, et ont l'air d'y trouver seulement quelque difficulté.

De son côté, Jésus tourne sa réponse de façon à ne pas leur dire trop crûment qu'ils ne savent pas de quoi ils parlent. Mais il écarte la double objection qui lui est faite en y opposant deux négations : il n'est pas vrai que la doctrine de la résurrection aboutisse à des conséquences absurdes ; il n'est pas vrai que la Loi ignore cette doctrine ou qu'elle y contredise.

L'absurdité que les sadducéens croient trouver

(eux) tous, la femme est morte aussi. [23] Lors de la résurrection, quand ils ressusciteront, duquel d'entre eux sera-t-elle femme? Car tous les sept l'ont eue pour femme. » [24] Jésus leur dit : « Ne seriez-vous pas dans l'erreur, parce que vous ne

dans la résurrection tient à l'opinion erronée qu'ils se sont faite touchant la condition des ressuscités. La fin du mariage, qui est la reproduction de la race humaine, ne subsistant pas dans le royaume de Dieu, où les individus sont assurés de l'immortalité, le mariage lui-même n'a plus de raison d'être; il n'existera pas plus entre les ressuscités qu'entre les anges. Ce ne sont pas les méchants que l'on compare aux anges du ciel: Jésus n'aurait donc en vue que la résurrection des justes. La vie des bienheureux ne sera pas une simple restauration de la vie présente, mais une vie nouvelle et bien plus haute. Il ne faut pas raisonner là-dessus d'après ce qui se passe actuellement, comme si les choses devaient être organisées de la même façon dans la vie future. C'est se faire une idée trop basse de la puissance divine.

Quant à l'objection tirée des Écritures, elle n'est pas mieux fondée que la première. Au lieu de supposer qu'il n'y a pas d'immortalité ni de résurrection, la Loi enseigne l'une et l'autre. Preuve en est que Dieu lui-même, « au livre de Moïse, chapitre du buisson » ardent (Ex., III, 6), dit : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. » Le Sei-

comprenez pas les Écritures ni la puissance
de Dieu? [25] Car, lorsque l'on ressuscitera d'entre
les morts, on ne sera ni épousant ni épousée,
on sera comme les anges dans les cieux. [26] Et mais
quant à la résurrection des morts, n'avez-vous

gneur n'a pu se dire dieu de gens qui n'auraient pas existé au moment où il parlait. Serait-il dieu de ce qui n'est pas? A-t-on un dieu si l'on n'est vivant? Donc les patriarches ne sont pas réellement morts; ils vivent, ils sont immortels, et sans doute ils ressusciteront, la résurrection étant comme le corollaire de leur immortalité.

Ce second argument ne vaut pas le premier. Pris à la lettre, ce n'est qu'un jeu d'esprit et une subtilité qui altèrent la signification naturelle du passage biblique. Car, en cet endroit de l'Exode, Iahvé se désigne à Moïse comme le dieu qu'ont jadis adoré les patriarches, celui qui les a protégés, et qui maintenant veut bien s'occuper de leur postérité. Le sort actuel d'Abraham, d'Isaac et de Jacob n'entre pas en considération. Seulement la forme de la phrase a permis d'y rattacher, par un artifice de raisonnement conforme aux habitudes rabbiniques, la doctrine de la résurrection. Au fond de ce sophisme, auquel il fournit une base psychologique, est le sentiment qui, à un certain degré de l'évolution religieuse, ne permet pas au fidèle d'admettre qu'un Dieu bon cesse, par la mort de ceux qui l'ont servi et aimé, d'être leur Dieu, et qu'il les

pas lu dans le livre de Moise, à l'endroit du buisson, comment Dieu lui parla, disant : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob. » [27] Il n'est pas Dieu de morts, mais de vivants. Vous êtes dans une grande erreur. »

abandonne au néant. Ceux qui ont vécu pour Dieu ne peuvent jamais être morts pour lui.

Mais la conclusion va au delà de ce que Jésus semblerait vouloir démontrer. Il s'agissait de résurrection au dernier jour, et les patriarches ne sont pas présentés seulement comme devant ressusciter ; ils sont dits immortels actuellement, et pour toujours vivants. Cette seconde réponse impliquerait donc une conception de la vie future qui ne serait pas celle de la première. La résurrection ne serait pas le retour des justes à la vie, pour l'immortalité ; elle ne ferait que compléter le bonheur dont ils jouissent auprès de Dieu. Est-ce cette conception mixte, ou bien la simple idée de la résurrection des justes, qui représente la pensée de Jésus sur le sujet ? La parabole de Lazare (Luc, xvi, 19-31) et la parole du Christ au larron pénitent (Luc, xxiii, 43) inviteraient à choisir la conception mixte ; mais l'authenticité de la parabole dans sa forme traditionnelle, et surtout celle de la parole sont contestables.

*
* *

28 Et s'étant approché, un des scribes, qui avait entendu leur dispute, voyant qu'il leur avait bien répondu, lui demanda : « Quel est

L'évangéliste se tait sur l'effet produit par la réponse de Jésus. Il amène ensuite, par une transition mieux ménagée qu'à l'ordinaire, une question de pure doctrine qui aurait été adressée au Christ touchant le principal commandement de la Loi. Un scribe aurait entendu la réfutation des sadducéens; flatté sans doute, comme pharisien, qu'ils eussent été réduits au silence, il se serait risqué à poser lui-même une question sur un point important ou jugé tel dans les disputes à l'école. On sent que l'interrogateur est un casuiste; mais la suite montre que l'évangéliste a voulu le présenter comme une âme droite et sincèrement religieuse.

Jésus répond en citant les passages du Deutéronome (VI, 4-5) et du Lévitique (XIX, 18) concernant l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Le premier précepte est introduit avec le préambule solennel : « Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur. » La formule entière est devenue en quelque sorte le symbole de la foi juive. La façon dont le second précepte est amené donne à penser qu'il participe à l'excellence du premier et qu'il s'y rattache par un lien très étroit. Ce sont les deux plus grands commandements, auxquels tous les autres se rapportent.

Dans une repartie assez pesante, le docteur approuve et commente les paroles du Christ, en

le premier commandement de tous ? » [29] Jésus répondit : « Le premier, c'est : « Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur ; [30] et tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit, de toute ta force. » [31] Le second est celui-ci :

disant que l'amour de Dieu et du prochain vaut mieux que tous les sacrifices. Il est évident, et Jésus proclame ouvertement que cet homme n'est pas loin du royaume de Dieu, car il est dans la disposition intérieure la plus conforme à l'esprit de l'Évangile.

L'évangéliste ajoute que nul n'osait plus interroger le Christ, ce qui, sans être en contradiction avec le contexte, ne laisse pas d'être un peu surprenant, puisque le dernier entretien n'était pas de nature à décourager ceux qui auraient eu d'autres questions à faire. La remarque à dû clore d'abord, et très naturellement, une série de difficultés que l'on avait apportées à Jésus. L'échange de propos sur le grand commandement pourrait bien n'être pas ici en son lieu historique, et la remarque touchant la fin des interrogations aurait pu venir après la dispute sur la résurrection, où Matthieu et Luc en ont senti l'absence. Toutefois cette hypothèse n'est peut-être pas la meilleure qui soit à présenter.

Il est assez singulier que cette anecdote, dans Marc, apparaisse comme dédoublée, Jésus et le

« Tu aimeras ton prochain comme toi-même. »
Il n'y a aucun autre commandement plus grand
que ceux-là. »

32 Et le scribe lui dit : « Bien, maître, tu as
dit avec raison qu'Il (Dieu) est unique, et qu'il
n'y en a pas d'autre que lui ; 33 et l'aimer de
tout (son) cœur, de toute (son) intelligence, de

scribe disant successivement la même chose. Par l'interrogation du début, l'incident fait suite aux questions déjà posées ; mais l'issue est peu satisfaisante, l'approbation du scribe étant un faible témoignage, que Matthieu n'a pas craint de supprimer. Même dans Marc, l'anecdote est développée de telle sorte que le dernier mot reste à Jésus. Il semblerait que le rédacteur ait travaillé sur une source où le scribe lui-même était induit par Jésus à faire la réponse, comme dans Luc (x, 25-28), et que cette réponse ait été mise dans la bouche du Christ pour lui en faire honneur et afin de pouvoir la classer parmi les répliques victorieuses de la prédication à Jérusalem. La reprise du scribe trahirait encore la disposition du récit primitif, que le rédacteur n'aurait pas osé supprimer tout à fait. On pourrait, il est vrai, conjecturer que le rédacteur a connu l'anecdote sous deux formes, dont la dernière, qui correspond au récit de Luc, serait secondaire par rapport à l'autre. Mais on conçoit difficilement que la tradition ait attribué au scribe une réponse donnée par Jésus, et le dédoublement du récit dans le second Évangile résulte plutôt de la transposition et de

toute (sa) force, et aimer (son) prochain comme soi-même vaut mieux que tous les holocaustes et les sacrifices. » [34] Et Jésus, voyant qu'il avait répondu sagement, lui dit : « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu. » Et nul n'osait plus l'interroger.

[35] Et prenant la parole, Jésus dit, en ensei-

l'adaptation au contexte, l'anecdote ayant été racontée d'abord pour elle-même et sans être classée parmi les faits du ministère hiérosolymitain.

Peut-être cette section, où figure un scribe pharisien, a-t-elle été introduite par une sorte de compensation pour l'histoire de l'Adultère (Jean, viii, 3-11), où interviennent les scribes et les pharisiens, et qui avait originairement sa place parmi les souvenirs hiérosolymitains. La question du grand commandement a pu être mise après celle des sadducéens parce que le récit de l'Adultère venait à cette place et se terminait on ne peut plus naturellement par la remarque : « Et depuis lors personne n'osait plus l'interroger. »

*
* *

Ayant réduit au silence tous ceux qui lui ont adressé des questions, Jésus est censé prendre l'offensive en traitant contre les scribes un point de leur doctrine messianique. Il ne se proposerait pas seulement d'embarrasser les docteurs et de signaler

gnant dans le temple : « Comment les scribes disent-ils que le Christ est fils de David ? [36] David lui-même a dit par l'Esprit-Saint : « Le

un défaut de leur enseignement, mais il ferait pressentir à la foule et aux scribes eux-mêmes une conception du Messie plus haute que celles dont ils avaient accoutumé d'entretenir leurs espérances. L'anecdote, comme la précédente, et comme l'apostrophe aux pharisiens qui vient ensuite, a l'air d'une pièce rapportée pour compléter le tableau du ministère hiérosolymitain. Il n'est pas autrement certain que ce morceau de polémique remonte au Christ ; il pourrait tout aussi bien être une réplique de chrétiens à l'objection juive tirée de ce que Jésus n'était pas descendant de David. Car le fond du récit est plutôt une dispute sur Jésus-Christ qu'une réponse de Jésus lui-même à une objection qui lui aurait été faite ou qu'il aurait voulu prévenir.

Les scribes enseignaient qu'un fils de David rétablirait l'indépendance nationale et régnerait glorieusement à Jérusalem. Cette opinion, aurait dit Jésus, ne tient pas devant le témoignage exprès de David, qui, dans un psaume écrit sous l'inspiration divine, a appelé le Messie son seigneur. Si le Messie n'est qu'un fils de David, un roi comme son aïeul, David n'a aucune raison de l'appeler son maître. Le titre de Messie ne se confond donc pas avec la filiation davidique, et il lui est supérieur.

La citation est prise du psaume cx (v. 1), d'après

Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je mette tes ennemis sous tes pieds. » [37] David lui-même l'appelle

le grec. La traduction littérale de l'hébreu serait : « Iahvé a dit à mon maître : « Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis un escabeau pour tes pieds. » Ce psaume est une prière pour le roi, qui est le maître dont parle le psalmiste ; ce psalmiste n'est point David ni un roi quelconque d'Israël, mais un simple particulier, peut-être un lévite ; le roi non plus ne doit pas être David, car le psaume se trouve dans une section du psautier qui ne contient pas de morceaux anciens ; une partie de la tradition juive a vu dans ce roi Ézéchias ; les critiques modernes supposent volontiers que ce serait un des princes machabéens, pontife et roi. Quoi qu'il en soit, le passage allégué contre les scribes exprime des vœux pour un roi judéen, non une prédiction concernant le Messie futur. C'est seulement l'esprit du psaume qui est messianique en tant que l'espérance d'Israël se reflète dans les souhaits formés pour le prince. Mais les Juifs regardaient ce psaume, ainsi que la plupart des autres, comme une œuvre personnelle de David. A raison des promesses qui sont faites au roi, aussi de l'obscurité qui plane sur l'ensemble et qui peut résulter en partie de l'altération du texte, on en appliquait le contenu au Messie. La citation et l'argument se fondent sur ces opinions, comme plus haut la preuve de la résurrection se fondait sur l'attribution du Pentateuque

Seigneur ; d'où vient alors qu'il est son fils ? »
Et la masse du peuple l'écoutait avec plaisir.
38 Et il disait en son enseignement : « Gardez-

à Moïse et sur l'interprétation arbitraire de la parole : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isac et de Jacob ».

Il est probable que l'évangéliste regarde Jésus comme issu de David : en reproduisant ce morceau d'apologétique, il n'aura pas voulu suggérer la négation de cette descendance ; mais il a pu penser, d'après Paul, que le titre qui convenait le mieux au Christ de la foi était celui de Seigneur, le titre de fils de David appartenant au Christ « selon la chair ».

*
* *

On doit supposer que personne n'a pu résoudre le problème d'exégèse que le Christ a soulevé contre les scribes. Le rédacteur ajoute que le peuple écoutait volontiers Jésus. Cette notice est sans rapport avec la question du « fils de David » ; par elle-même, elle est en correspondance avec ce qu'on lit ailleurs touchant l'attitude du sanhédrin et celle du peuple (XII, 12 ; XIV, 1-2). Dans le présent contexte, elle semble vouloir expliquer comment, grâce aux dispositions favorables de la foule, Jésus a pu prononcer en public la condamnation des pharisiens. Cette condamnation est donnée en forme d'avis, mais le morceau a le caractère d'un libre extrait ou d'un sommaire.

vous des scribes, qui aiment à se promener en robes, à être salués sur les places, [39] à avoir les premiers sièges dans les synagogues, et les premiers rangs dans les repas ; [40] qui dévorent les maisons des veuves, et font semblant de

L'évangéliste, pour étoffer la relation du ministère hiérosolymitain, insère un abrégé du discours que contenait la source commune de Matthieu (XXIII) et de Luc (XI, 37-54; XIII, 34-35); mais ce résumé a été fait probablement de mémoire, par un homme qui avait aussi dans l'esprit le discours contre l'ostentation dans l'accomplissement des œuvres de piété (MATTH., VI, 1-6, 16-18). La formule d'introduction est des plus simples et atteste seulement l'intérêt que le compilateur, de son point de vue didactique, attache à l'instruction qui suit.

Vanité, avarice, hypocrisie, tels sont les traits qui caractérisent les pharisiens. On démasque ici les prétentions de ces faux dévots, qui pensent avoir droit aux plus grands égards : ils prennent un air grave en marchant dans leurs longues robes; ils tiennent à être salués dans les rues, à avoir les premières places sur le divan dans les festins, et les premiers sièges dans les synagogues pour le service religieux. Faisant profession de sainteté, ils ont souci d'en recueillir le bénéfice. L'évangéliste paraît établir une corrélation entre les deux reproches, d'accaparer le bien des veuves, et de faire, pour la forme, de longues prières. Il ne veut pas dire que les pharisiens ruinent les veuves en se faisant payer

prier longuement : ils n'en seront que plus sévèrement jugés. »

41 Et s'étant assis en face du tronc, il regardait comment la foule jetait de la monnaie dans le tronc ; et plusieurs (en) jetaient beaucoup ; 42 et une pauvre veuve, étant venue, jeta deux petites pièces qui font un liard. 43 Et appelant à lui ses

chèrement les oraisons qu'ils font mine de réciter pour elles, mais il laisse entendre au moins que leur extérieur pieux attire la confiance de personnes sans appui, et qu'ils en abusent, au grand détriment de celles-ci et à leur propre avantage. Ce trait violent, dont il n'existe pas de trace en Matthieu, pourrait bien avoir été conçu par le rédacteur. L'ostentation dans les prières est empruntée au discours sur la montagne (Matth., vi, 5). Ces dévots hypocrites seront châtiés plus sévèrement par Dieu que les malfaiteurs ordinaires. Ainsi est condensée en une seule menace la série d'invectives qui se développait dans le discours primitif.

*
* *

Est-ce la mention des veuves, dans l'avertissement contre les pharisiens, qui a rappelé à l'évangéliste l'anecdote qu'on lit ensuite? Il se peut, au contraire, que le rédacteur ait d'abord parlé des veuves pour amener l'anecdote.

disciples, il leur dit : « Je vous dis en vérité que cette pauvre veuve a jeté dans le tronc plus que tous ceux qui (y) ont mis. [44] Car tous (y)

Au dire des rabbins, il y avait, sous le portique de la cour du temple appelée « cour des femmes », treize troncs pour recevoir les dons en argent qui servaient à couvrir les frais du culte. C'est devant un de ces troncs que Jésus se serait arrêté, regardant passer les gens qui apportaient leur offrande. Des riches versaient des sommes plus ou moins considérables. Une pauvre veuve, s'approchant, y met deux petites pièces qui valaient un quart d'as, à peine deux centimes. Et Jésus d'appeler ses disciples pour leur dire que cette femme a donné plus que tous les autres, parce qu'elle a donné de son nécessaire, de ce dont elle avait besoin pour vivre, tandis que les autres ont donné seulement une partie de leur superflu. La pauvre femme aurait pu garder au moins une de ses pièces ; elle a donné tout ce qu'elle avait. Sans blâmer les riches, Jésus ne loue que la veuve, parce qu'elle seule a fait preuve d'une véritable générosité. Dans la pensée de l'évangéliste, les riches dont il s'agit se confondent plus ou moins avec les pharisiens.

Le rédacteur continue de suppléer comme il peut à l'extrême indigence des souvenirs concernant la prédication hiérosolymitaine du Christ. Interprété en fait réel, le récit soulèverait beaucoup d'objections : comment Jésus pouvait-il voir ce que chacun mettait dans les troncs, savoir que les of-

ont mis de leur superflu, tandis qu'elle (y) a mis de sa misère tout (ce qu'elle avait pour) sa subsistance. »

XIII. [1] Et comme il sortait du temple, un de

frants étaient riches, que la femme était veuve et pauvre? Et pour que le discours du Christ ait été intelligible, il a fallu que les disciples aient vu tout ce qu'il avait vu, su tout ce qu'il savait des personnes qui défilaient sous leurs yeux. On a supposé, non sans vraisemblance, que l'histoire dérive d'une parabole où Jésus mettait en scène tous les personnages du présent récit et concluait en demandant : « Qui a le plus donné ? » L'évangéliste aurait procédé dans ce cas comme pour le miracle du figuier, et obtenu ainsi un dernier trait pour sa description des choses que le Christ a faites et dites à Jérusalem.

*
* *

Comme Jésus sortait du temple, après l'incident de la veuve au liard, un des disciples aurait attiré son attention sur les murs de l'édifice et sur la somptueuse ordonnance de ses bâtiments. Le temple, tel que l'avaient fait les travaux exécutés sous le règne d' Hérode, occupait une vaste étendue de terrain et offrait aux regards un imposant spectacle. Le sanctuaire proprement dit, qui avait conservé la distribution, sinon les proportions modestes de ceux qu'avaient jadis érigés Salomon et Zorobabel, était entouré d'autres constructions fort

ses disciples lui dit : « Maître, regarde quelles pierres et quels bâtiments ! » [2] Et Jésus lui dit :

luxueuses, avec des cours, des portiques, des terrasses, un mur d'enceinte. Le marbre et l'or n'avaient pas été épargnés dans l'ornementation. Jésus annonce que cette magnifique architecture sera détruite.

Les termes de la prédiction, empruntés au langage des prophètes (cf. Mich., III, 12), donnent à entendre que l'édifice sera complètement ruiné. Il est à noter que la profanation du temple est prévue dans le discours apocalyptique, mais non sa destruction, ce qui ne laisse pas d'être significatif. On reprochera plus loin à Jésus d'avoir dit qu'il détruirait le temple (XIV, 58 ; XV, 19), et qu'il le rebâtirait en trois jours. Les évangélistes n'osent pas protester directement contre cette imputation, et Jean (II, 19) n'hésite pas à mettre la parole dans la bouche du Christ, sauf à l'interpréter à sa façon. Les accusations portées contre Étienne, au livre des Actes (VI, 13-14), font supposer qu'il attribuait le mot à Jésus et l'interprétait littéralement de la destruction du temple par le Christ glorieux, ce qui paraît être le sens primitif de la parole en question. Cette parole a une couleur bien plus originale que celle qui est rapportée ici. La prophétie un peu terne et imitée des Écritures, qui se lit maintenant dans les trois Synoptiques, aura pris la place du brillant oracle qui ne s'était jamais accomplie. Elle ne pouvait manquer de se réaliser quelque jour, et

« Tu vois ces grands bâtiments ? Il n'en restera pas pierre sur pierre qui ne soit renversée. »

[3] Et quand il se fut assis sur la montagne des

si elle a été rédigée après la destruction de Jérusalem par Titus, elle ne courait aucun risque d'être démentie.

On doit supposer que la curiosité des disciples a été excitée par la prédiction de Jésus contre le temple. Le Christ étant sorti de Jérusalem et s'étant assis sur la montagne des Oliviers, à un endroit d'où l'on voyait la ville et le sanctuaire, ses quatre premiers compagnons le prient de leur expliquer en détail quand et comment les choses arriveront. Ils sont censés comprendre que la ruine du temple se rattache à la série des bouleversements qui, selon la tradition apocalyptique, doivent précéder l'avènement du règne de Dieu. C'est pourquoi ils ne se bornent pas à demander quand le temple doit être détruit (et cette circonstance peut donner à penser que le rédacteur sait fort bien dans quelles conditions l'événement eut lieu), mais ils désirent savoir les signes de la fin, l'ensemble des faits qui doivent servir d'introduction immédiate au grand avènement. Jésus commence alors son discours apocalyptique, sans répondre directement à la question posée, et il le poursuivra sans faire aucune allusion à la ruine du temple.

Mise en scène suspecte et qui fournit déjà un argument contre l'authenticité générale du discours. La révélation qu'on va lire, la plus longue instruc-

Oliviers, en face du temple, Pierre, Jacques, Jean et André lui demandèrent en particulier :

tion que le second Évangile attribue à Jésus, aurait été prononcée seulement devant quatre disciples, pris les premiers sur la liste des Douze. N'est-ce pas que l'évangéliste a conscience de prêter au Christ un discours qui, pour le principal, était inconnu de la tradition primitive? L'artifice des entretiens particuliers, pour amener des leçons étrangères à l'enseignement de Jésus, s'est déjà rencontré (IV, 10 ; VII, 17 ; IX, 2,9). Quant au fond, le discours n'a rien d'une conversation, ni même d'une allocution aux disciples, ni d'une prédication publique. C'est une description faite pour être lue (voir v. 14), et dont le premier auteur ne peut être qu'un écrivain. L'évangéliste n'a pas osé, d'emblée, le présenter comme une prédication du Christ ; il se contente d'en faire une communication privée.

On a motif de s'étonner que les disciples demandent quand la fin viendra, qu'ils sollicitent un signe pour s'y reconnaître (il s'agit ici de présages extraordinaires et non de miracles), et surtout que Jésus réponde, comme il le fait, en marquant des délais et en indiquant les signes demandés. Les témoignages les plus certains de l'enseignement évangélique laissent clairement voir que le Christ a toujours présenté la fin comme imminente, et que, pour cette raison même, il n'avait pas à en indiquer les signes préliminaires. Aussi bien la demande des disciples n'est-elle pas en rapport avec l'état

4 « Dis-nous quand cela sera, et à quel signe
(on reconnaîtra) que toutes ces choses sont sur
le point de s'accomplir. »
5 Et Jésus se mit à leur dire : « Voyez à ce
que nul ne vous trompe. 6 Plusieurs viendront

de leur propre foi deux ou trois jours avant la mort de Jésus, mais avec les préoccupations des croyants qui, quelque quarante ou cinquante ans après la passion, s'efforçaient de concilier avec le retardement de la fin du monde ce que le Christ avait dit touchant l'imminence de celle-ci. L'explication, facile à trouver, était que certaines choses devaient arriver auparavant ; ces choses étaient les signes de la fin qui devait venir ensuite ; la tradition apocalyptique les décrivait, et il n'était que d'attribuer ces prévisions à Jésus, en les rattachant à certains éléments plus ou moins authentiques de sa prédication. C'est ainsi que les descriptions apocalyptiques, qui semblent n'avoir tenu aucune place dans l'enseignement du Christ, se sont introduites dans l'Évangile.

Il faut distinguer dans le discours les parties descriptives, proprement apocalyptiques, étrangères à l'enseignement de Jésus et sans doute aussi à la première rédaction de ses sentences et paraboles, et les exhortations morales qui viennent s'intercaler entre ces descriptions ou s'y ajoutent, et qui sont empruntées à la tradition évangélique. Le tableau apocalyptique, complet en lui-même et qui n'a rien de spécifiquement chrétien, se déroule en trois

en mon nom, disant : « C'est moi (qui suis le Christ) », et en induiront beaucoup en erreur.
7 Et quand vous entendrez parler de guerres et de bruits de guerres, ne vous troublez pas : cela doit arriver, mais ce n'est pas encore la

scènes : préliminaires de la catastrophe finale, désolation de la Judée, bouleversement des astres et apparition du Fils de l'homme. L'évangéliste a voulu compléter la première scène par des avertissements pris du discours sur la mission des disciples (Matth., x). La seconde est complétée par un avis sur les faux Christs et les faux prophètes, dérivé de l'instruction sur la parousie qu'on lit au chapitre xvii de Luc. Enfin la troisième est complétée par une déclaration touchant l'incertitude du jour et de l'heure du grand avènement, et par une exhortation à la vigilance, où se résume l'enseignement de diverses paraboles sur ce sujet.

L'avertissement initial : « Prenez garde qu'on ne vous trompe », qui sert d'exorde au discours, doit être du rédacteur. Puis la description commence un peu brusquement par l'annonce de faux Messies, Ce qui, dans la source, préparait cette annonce, n'était probablement pas chose à reproduire dans l'Évangile. On pourrait, il est vrai, attribuer aussi cette prédiction à l'évangéliste. Mais la mention des faux Christs revient encore plus loin (vv. 21-22). Ce double emploi, facile à éviter, aura été suggéré par les documents exploités. A la lettre, il s'agirait d'indi-

fin. [8] Car on se soulèvera peuple contre peuple,
royaume contre royaume ; il y aura des trem-
blements de terre en divers lieux ; il y aura des
famines : [9] c'est le commencement des douleurs.
Et vous-mêmes, prenez garde à vous. Car on

vidus venant au nom de Jésus, disant être le Christ lui-même, et trouvant créance. Comme la chose est invraisemblable en elle-même et n'est jamais arrivée, beaucoup pensent que ces fourbes s'attribueraient la qualité de Messie, sans se faire passer pour Jésus-Christ. Interprétation violente, mais qui peut représenter l'idée de l'évangéliste, si celui-ci a copié un document où l'on faisait parler Dieu lui-même et non le Christ. La formule « en mon nom » n'a guère d'explication naturelle que dans cette hypothèse, et si l'auteur de l'apocalypse est un juif. Viendront des gens qui diront : « C'est moi qui suis » l'envoyé de Dieu, désignation qui peut s'appliquer à toute personne se réclamant d'une mission divine auprès d'Israël, et même aux initiateurs du mouvement chrétien.

On entendra parler de guerres et de bruits de guerres, c'est-à-dire de guerres qui auront lieu dans le pays ou dans le voisinage, et d'autres qui se passeront au loin, ou bien de guerres qui auront lieu dans le présent et d'autres qui menaceront pour l'avenir. On ne devra pas s'en effrayer : cela doit être, mais ce n'est pas encore la fin. Les peuples se soulèveront contre les peuples, les royaumes contre les royaumes ; il y aura des trem-

vous livrera aux tribunaux, vous serez fustigés dans les synagogues, vous serez traduits devant les gouverneurs et les rois, à cause de moi, en témoignage pour eux. [10] Et il faut d'abord que l'Évangile soit prêché à toutes les nations. [11] Et lorsqu'on vous emmènera pour vous

blements de terre et des famines ; c'est le commencement de la crise douloureuse qui prépare l'avènement du Messie. A ce propos, les commentateurs font remarquer qu'il y a eu des famines sous Claude et sous Néron ; que la ville de Laodicée en Phrygie fut détruite, l'an 61, par un tremblement de terre, et Pompéi, près du Vésuve, à moitié ruinée en l'an 63. Mais les termes de la description ne semblent pas exiger une application si précise. Tous les grands fléaux de l'humanité se donnent rendez-vous pour amener la fin du monde : il en est ainsi dans la plupart des prophéties eschatologiques.

La première scène du tableau apocalyptique s'achevait sur les mots (v. 8) : « C'est le commencement des douleurs », qui appellent la seconde scène (v. 14) : « Mais quand vous verrez l'abomination de la désolation », etc. L'évangéliste a voulu placer entre les deux quelques réflexions sur le sort qui attend les disciples du Christ, et il les relie tant bien que mal au contexte par l'apostrophe (v. 9) : « Et vous-mêmes, prenez garde à vous ». C'est que les disciples de l'Évangile ne seront pas simples spectateurs des bouleversements et des calamités

livrer, ne vous inquiétez pas de ce que vous direz; mais ce qui vous sera donné à cette heure même, dites-le; car ce n'est pas vous qui parlerez, mais le Saint-Esprit. [12] Et le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant; et

qui précèderont le jugement dernier; ils auront leur part d'épreuves. Ce qui est dit de leur comparution devant les juges et de l'assurance qu'ils devront avoir devant les tribunaux de ce monde est la reproduction fidèle de ce qu'on lit dans Matthieu (x, 17-20), sauf quelques variantes sans importance, comme il s'en rencontre dans les traductions ou les copies d'un même original, et l'addition significative (v. 10) : « Il faut d'abord que l'Évangile soit prêché à toutes les nations. » Ces paroles sont comme une explication des derniers mots que le verset précédent contenait dans sa rédaction première (Matth., x, 18) : « En témoignage pour eux *et les Gentils* ». Elles n'en constituent pas moins une sorte d'interpolation qui dérange la suite régulière des idées dans le passage (le v. 11 fait suite au v. 9), et bien qu'on les retrouve plus loin (xiv,9) dans la bouche du Christ, elles sont dues probablement à l'influence de Paul (cf. Rom., xi, 25). La remarque (v. 13) : « Et vous serez haïs de tous à cause de mon nom », vient en surcharge et doit être attribuée aussi à l'évangéliste. Ce qui regarde les divisions entre parents et le prix de la persévérance (vv. 12-13 *b*) pourrait venir de la source apocalyptique (le v. 12 répondant au v. 8, et les deux pa-

les enfants se lèveront contre leurs parents et les feront mourir. [13] Et vous serez haïs de tous à cause de mon nom. Mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. »

[14] « Mais quand vous verrez l'abomination de la désolation établie où elle ne doit pas être, — que

raissant dérivés d'Is., XIX, 2), et avoir été adapté par le rédacteur aux discordes que l'Évangile provoque dans les familles. Cette finale n'est pas en connexion logique avec ce qui est dit de l'attitude à garder devant les tribunaux, et ici le discours de mission (MATTH., X, 21-22) paraît être dans la dépendance de Marc.

Après le commencement, le comble des douleurs. L'événement capital, dans lequel paraît se résumer la catastrophe suprême, est la profanation de Jérusalem et du temple, occupés par les Gentils. Le moment critique est celui où l'on verra « l'abomination de la désolation » établie dans le lieu saint. Référence implicite à certains passages assez obscurs du livre de Daniel (IX, 27 ; XI, 31 ; XII, 11 ; cf. I MACH., I, 54; VI, 7), que l'on entend ici d'un attentat sacrilège perpétré par des gens qui viendront détruire le peuple de Dieu, saccager sa ville sainte, supprimer son culte. « L'abomination de la désolation » ne peut pas être, pour le rédacteur, « l'abomination » qui consiste dans la « désolation » de la Judée et de Jérusalem, et qui serait un fait accompli dès que l'armée romaine cernera la cité sainte pour s'en emparer et la dévaster. Il est dit

celui qui lit fasse attention! — alors, que ceux qui
seront en Judée s'enfuient dans les montagnes;
15 que celui qui sera sur le toit ne descende pas

que l'être ou l'objet abominable « se tiendra où il ne doit pas ». L'expression dont se sert l'évangéliste convient à une personne siégeant elle-même, ou peut-être par l'image qui la représente, en un endroit qui est souillé par ce fait et qu'on ne veut pas désigner autrement, comme si, dans la circonstance, une indication formelle devait être aussi une façon de sacrilège. Thème eschatologique dont l'Apocalypse johannique fournit l'équivalent (cf. Ap., XI, 1-12; XIII, 1-18), et qui peut se résumer dans le mot traditionnel d'Antéchrist. D'ailleurs il n'est pas question de détruire la ville ou le temple; une puissance ennemie, l'adversaire de Dieu, Satan ou son organe, a pris possession du sanctuaire et persécute les Israélites fidèles. C'est la transposition de ce que Daniel a dit au sujet d'Antiochus Épiphane, et il n'est pas autrement certain ni même probable que ce trait reflète l'inquiétude du monde juif quand Caligula voulut mettre sa statue dans le temple de Jérusalem.

L'espèce de parenthèse (v. 14): « Que celui qui lit fasse attention », a exercé la sagacité des interprètes. Comment expliquer la présence d'une telle recommandation dans un discours adressé à quatre disciples? On a dit que Jésus ayant utilisé Daniel, pouvait bien prévenir que l'on fît attention quand on lirait le prophète. Mais ce à quoi il faut

et n'entre pas prendre quelque chose dans sa maison ; [16] que celui qui sera aux champs ne retourne pas chez lui prendre son manteau.

être attentif, c'est à la prédiction du Christ et au fait qu'elle concerne, non au texte de Daniel, qui n'est pas cité. Ceux qui doivent être attentifs sont les croyants, qui n'ont pas besoin de relire constamment Daniel. Dans ce passage, ils semblent interpellés comme lecteurs de l'Évangile, non comme auditeurs du Christ. Si le discours était authentique, la parenthèse devrait être considérée comme une glose de copiste par laquelle le lecteur chrétien serait invité à observer le moment où le fait annoncé s'accomplira, pour se conformer aux instructions qui viennent ensuite et se soustraire au péril en temps opportun ; mais cette seconde conjecture n'est guère moins fragile que la première. Ce qui justifie l'avertissement, ce n'est pas l'urgence de la fuite quand le péril se manifestera, ce sont les termes mystérieux dont l'auteur s'est servi pour désigner le grand signe de la fin. La formule de Marc, en effet, est énigmatique d'un bout à l'autre, tant en ce qui regarde « l'abomination de la désolation », qu'en ce qui regarde l'endroit où cette abomination doit se produire. L'avertissement correspond au caractère symbolique du discours ; il est dans la manière des écrivains apocalyptiques (cf. Ap., XIII, 18), et il s'explique mieux de la part du premier auteur, qui pouvait avoir ses raisons d'employer des termes obscurs et figurés, que de la part de l'évangéliste

17 Mais malheur à celles qui seront enceintes
et qui allaiteront en ces jours-là ! 18 Priez pour
que cela n'arrive pas en hiver. 19 Car ces jours-

ou de celle d'un copiste. Ce détail même confirme l'hypothèse des critiques : le document fondamental de l'apocalypse synoptique est de soi un écrit, et n'a pas été conçu d'abord comme un discours de Jésus. Les deux premiers évangélistes ont transcrit la note de l'auteur primitif comme une invitation à scruter les paroles du Christ, afin d'en tirer profit au moment voulu.

Quand les jours de « l'abomination » seront venus, les fidèles devront chercher leur salut dans la fuite ; ceux qui seront en Judée n'auront qu'à se réfugier dans les montagnes. Il n'est pas dit que ces montagnes soient au delà du Jourdain, et ce trait a bien pu être conçu en vue des persécutions des derniers jours, non d'après ce qui est advenu dans la guerre des Romains. L'évangéliste lui-même n'a pas dû l'entendre de la guerre de Judée, mais de la crise qui précédera la parousie. Ce qu'il dit ensuite (vv. 15-16) s'accorde mal avec la donnée de la source et a encore moins de rapport aux événements de l'an 70. Il ne faudra pas que celui qui sera sur le toit de sa maison descende pour y rentrer et prendre ce dont il penserait avoir besoin, ni que celui qui sera dans la campagne revienne chez lui chercher son manteau. C'est, dit-on, qu'il faudra fuir sans perdre une seconde ; mais rien n'indiquait d'abord une nécessité si subite, et l'homme qui est sur le toit ne peut se sauver

là seront une tribulation telle qu'il n'y en a pas eu depuis le commencement de la création que Dieu a faite, jusqu'à présent,et qu'il n'y en

en s'envolant dans les airs. Ces détails, qui ne s'accordent pas bien avec la fuite devant « l'abomination », sont originairement en rapport avec l'idée de la parousie imprévue et instantanée. On les trouve ainsi dans un discours du Christ (Luc, XVII, 31) que l'évangéliste va mettre bientôt à contribution. Cette combinaison même prouve que le rédacteur n'entend pas seulement décrire la fin de Jérusalem, mais la fin du monde et le grand désarroi au milieu duquel se produira la parousie. Ce qui faisait d'abord suite à l'avis de se réfugier dans les montagnes était la remarque sur les personnes qui se trouveraient particulièrement gênées en cette conjoncture, à savoir les femmes enceintes ou celles qui auraient des enfants à la mamelle. L'inconvénient de l'hiver s'entend aussi par rapport à la fuite, et l'évangéliste paraît avoir abrégé la source en cet endroit, n'ayant aucun motif d'insister sur cette course vers les montagnes.

La fuite, en effet, n'a plus guère de raison d'être dans le discours évangélique. Comment se dérober à l'épouvantable crise que traversera le monde entier? Car si la Judée est comme l'objet direct de la prophétie et le point central de la catastrophe, c'est le monde qui paraît devoir s'abîmer dans un suprême bouleversement. Le document primitif avait surtout en vue la Judée, mais il n'annonçait ni la ruine

aura pas. [20] Et si le Seigneur n'avait abrégé les jours, aucun homme n'aurait été sauvé; mais, à cause des élus qu'il a choisis, il a abrégé les jours. »

[21] « Et alors si quelqu'un vous dit : « Voici le Christ ici ! Le voici là ! » Ne le croyez pas.

totale de Jérusalem ni la dispersion des Juifs; encore moins indiquait-il que ces événements dussent être séparés de la fin du monde par un intervalle plus ou moins long. Suivant le cadre tracé par Daniel (IX, 24-27) dans la prophétie des semaines, il faisait plutôt entendre qu'il y aurait pour Jérusalem un temps relativement court de désolation, profanation et calamités de toute sorte, qui se terminerait par l'apparition glorieuse du Messie. Ces jours seraient abrégés, parce que, sans cela, « toute chair », c'est-à-dire tous les hommes et d'abord tous les Juifs périraient. La réflexion sur les élus doit être un commentaire de l'évangéliste ; en disciple de Paul, celui-ci rappelle leur vocation, et dit que, si les jours d'épreuve sont abrégés, c'est en leur considération, dans leur intérêt, non précisément à cause de leurs prières.

Avant de décrire la fin du monde et la parousie, l'évangéliste (vv. 21-23) fait donner aux disciples un avis pris d'un autre discours (cf. Luc, XVII, 23) sur le même sujet. Dans l'attente anxieuse où l'on sera touchant la venue du Messie, beaucoup de gens se présenteront en qualité de Christ ou de

22 Car il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes, et ils feront des prodiges et des miracles, pour séduire, s'il était possible, les élus. 23 Quant à vous, prenez garde; je vous ai tout prédit. »

24 Mais en ces jours-là, après cette tribulation,

prophète envoyé du ciel : faux Christs, faux prophètes. Ils viendront au nom de Dieu, et ils feront des miracles par la puissance des démons. Les élus eux-mêmes pourraient y être trompés, s'ils n'étaient prévenus de ce qui doit arriver. Ces faux Christs et ces faux prophètes tiennent la place occupée dans l'Apocalypse de Jean (XIII) par la Bête et son prophète (cf. II THESS., II). On a vu plus haut comment l'évangéliste semble viser dans « l'abomination de la désolation » quelque personnage analogue à l'Antéchrist; il annonce ici, comme au début de la prophétie, les précurseurs, les auxiliaires, on pourrait dire la monnaie de ce personnage satanique; il songe peut-être à des manifestations qui ont eu lieu ou qui se produisent de son temps. Il ne semble pas faire une distinction nette entre les séducteurs qu'il a mentionnés comme agissant avant, et ceux qu'il signale maintenant comme agissant pendant « l'abomination de la désolation ». Il a en vue la même catégorie de personnages menteurs et dangereux.

Après l'intercalation qu'il a pratiquée dans la description de la fin, le rédacteur est obligé d'écrire (v. 24) : « Mais en ces jours-là », se référant aux « jours » de la grande tribulation par-dessus l'aver-

le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa
lumière, [25] les étoiles tomberont du ciel, les puis-
sances qui (sont) dans les cieux seront ébranlées.

tissement concernant les faux Messies. Ce n'est pas pour insinuer qu'un long temps se passera entre l'abomination de la désolation et l'avènement du Fils de l'homme. La description du désordre qui se manifeste dans les cieux est en rapport avec les connaissances astronomiques du temps, et l'écrivain apocalyptique s'inspire des anciennes prophéties. Le soleil et la lune, les deux grands luminaires que Dieu a créés au commencement du monde, s'obscurciront. Les étoiles (il ne s'agit pas d'étoiles filantes) tomberont du ciel. Les puissances des cieux qui doivent être ébranlées ne sont pas les forces cosmiques ou les lois du monde physique, entités abstraites qu'ignore la langue de la Bible, ni les anges, que l'on va voir occupés à recueillir les élus au milieu de la confusion universelle, mais les astres et les constellations en général, la conception populaire attribuant à chaque étoile ou constellation une sorte d'existence personnelle qui ne se confond pas avec la réalité matérielle des corps célestes. La chute des étoiles est la conséquence de l'ébranlement qui se produit dans tout le ciel pour la manifestation du Fils de l'homme.

Au milieu de cette horreur ténébreuse, le Fils de l'homme apparaîtra, porté sur les nuées, plein de force et de majesté ; en même temps il enverra les anges recueillir les élus à travers le terrible

26 Et alors on verra le Fils de l'homme venant dans les nuées, avec grande puissance et majesté.
27 Et alors il enverra les anges, et il rassemblera les élus des quatre vents, depuis l'extrémité de la terre jusqu'à l'extrémité du ciel. »

28 « Apprenez du figuier une comparaison :

chaos où s'abîment, comme avant qu'ils fussent créés, les cieux et la terre. Les quatre vents désignent les quatre points cardinaux et les quatre parties du monde. La terre est censée recouverte par la coupole des cieux et avoir pour limites l'horizon. Cette mise en scène à grand fracas est toute différente de celle que Jésus lui-même a indiquée par la comparaison de l'éclair (Luc, xvii, 22-24). Au lieu du jet de lumière qui se répand en un instant par toute la terre, au lieu du Juge qui tout à coup ravit à lui les justes et abandonne les méchants à leur destinée, c'est le Roi divin, qui, après une longue série de signes préliminaires, vient planer sur le monde en ruines, employant les esprits célestes à la recherche des élus. L'idée du Christ n'était pas plus consistante que celle de l'écrivain apocalyptique, mais elle était plus morale au fond, et moins mythologique dans la forme. Il va sans dire que, dans l'apocalypse juive, le Fils de l'homme apparaissant sur les nuées était le Messie, mais non Jésus.

La comparaison tirée du figuier se présente comme le couronnement de la description apoca-

lorsque ses rameaux deviennent déjà tendres, et qu'il pousse des feuilles, vous savez que l'été est proche. [29] Ainsi vous-mêmes, quand vous verrez arriver ces choses, sachez qu'il est tout près, aux portes. »

[30] « Je vous dis en vérité que cette génération

lyptique : quand on voit pousser les feuilles du figuier, on dit que l'été n'est pas loin ; de même lorsqu'on verra se produire les faits qui viennent d'être annoncés, non la parousie, ce qui n'aurait aucun sens, mais ses préliminaires, c'est-à-dire « l'abomination de la désolation » et tout ce qui s'y rapporte (vv. 14-20), on pourra être assuré que le Fils de l'homme va venir et le règne de Dieu se manifester. Les préliminaires de la parousie et la parousie elle-même semblent devoir s'accomplir bientôt, puisque « la génération présente ne passera pas que tout ne soit arrivé ». L'abomination de la désolation et l'avènement du Fils de l'homme sont deux faits corrélatifs, le premier introduisant et provoquant pour ainsi dire le second, et celui-ci réparant le scandale de celui-là. Qui aura vu l'un pourra s'attendre à voir l'autre, et cette attente ne sera point trompée : le ciel et la terre passeront, mais les paroles prophétiques qui viennent d'être dites ne passeront pas, elles ne manqueront pas de s'accomplir, et leur effet demeurera éternellement.

L'assertion absolue touchant les paroles qui ne passeront pas est dans le ton ordinaire des apocalypses, non dans celui de l'Évangile. Ce n'est pas

ne passera pas que tout cela ne soit arrivé.
31 Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles
ne passeront point. »

32 « Quant à ce jour et à l'heure, personne

Jésus qui a parlé ainsi de son enseignement, et l'on peut croire que l'écrivain apocalyptique faisait parler Dieu lui-même. La parabole du figuier (vv. 28-29) pourrait n'être pas dans son contexte primitif, attendu que « ces choses », qui sont données en signe, ne sont pas la parousie qui vient d'être décrite, et que, d'autre part, « toutes ces choses », qui doivent arriver au cours de la génération présente (v. 30), impliquent la parousie elle-même avec ses préliminaires. La comparaison du figuier sépare ainsi la dernière scène apocalyptique (vv. 24-27) de la solennelle affirmation (v. 30-31), qui corrobore toute la prophétie et qui en est la conclusion naturelle. La parabole semble donc appartenir à la rédaction évangélique.

L'aveu d'ignorance quant au jour de la parousie détonne singulièrement après la déclaration sur les paroles qui ne passeront pas. C'est qu'il ne vient pas de la même source. Selon toute vraisemblance, il est de tradition apostolique. Jésus, enseignant que le règne de Dieu était proche et arriverait à l'improviste, a été amené à dire que le Père seul savait le jour et l'heure, et que c'était une raison de plus pour se tenir prêt (cf. Luc, xvii, 20-37). Dans la forme qui lui est ici donnée, cette déclaration a presque l'air d'une apologie : il semble qu'on

ne les connaît, pas même les anges dans le ciel, ni le Fils, mais (seulement) le Père. »

33 « Prenez garde, veillez; car vous ne savez pas quand le temps viendra. 34 (Il en est) comme d'un homme qui part en voyage, quittant sa maison et donnant le gouvernement

veuille justifier le Christ d'avoir annoncé comme imminent un avènement que l'on voit tarder, et de n'en avoir pas marqué la date. Cette date, les anges l'ignorent; le Christ pouvait bien l'ignorer aussi. Dans les circonstances de la prédication évangélique, la simple assertion du secret du Père devait suffire. L'emploi absolu du mot « Fils » pour désigner le Christ n'appartient pas au langage de Jésus ni à celui de la primitive tradition apostolique.

Il faut être toujours en éveil, puisqu'on ignore quand la fin arrivera. Supposez qu'un homme, partant pour un voyage, remette le gouvernement de sa maison à ses serviteurs, recommande à son portier de veiller : tous ces serviteurs et le portier devraient être attentifs à leur devoir afin de n'être pas surpris par le retour du maître. Cette comparaison n'est qu'ébauchée, non régulièrement développée, et la suite de l'exhortation offre un mélange d'éléments, pris de divers côtés, qui ne sont pas fondus ensemble. La maison et les biens confiés aux serviteurs rappellent la parabole des Talents (Matth., xxv, 14-30), mais l'application de la comparaison répond plutôt à la parabole des serviteurs qui veillent en attendant leur maître (Luc. xii, 36-38). La mention

à ses serviteurs, à chacun sa besogne, et (qui) recommande au portier de veiller. [35] Veillez donc, car vous ne savez pas quand le maître de la maison viendra : le soir, ou à minuit, ou au chant du coq, ou le matin ; [36] de peur que, venant à l'improviste, il ne vous trouve endormis. [37] Et ce que je vous dis, je le dis à tous : Veillez ! »

du portier auquel on prescrit d'être vigilant sert à relier ensemble les deux morceaux ; toutefois la suture est imparfaite, parce que la comparaison est abandonnée justement en cet endroit, et que, dans la fin du discours, l'application se confond avec la parabole. Jésus exhorte ses disciples à être toujours prêts parce qu'ils ne savent pas quand « le maître de la maison », c'est-à-dire lui-même, arrivera. Au lieu d'être partagée en trois veilles, comme dans le passage parallèle de Luc, la nuit est divisée en quatre veilles, selon l'usage romain. Le conseil de ne pas s'endormir pourrait être une réminiscence de la parabole des Vierges (Matth., xxv, 5). Pour finir, l'évangéliste qui a fait adresser tout le discours à quatre disciples seulement, a soin de mettre dans la bouche de Jésus ces paroles : « Ce que je vous dis, je le dis à tous », c'est-à-dire à tous les disciples et à tous les fidèles : « Veillez ».

*
* *

XIV. [1] Et la Pâque et les Azymes arrivaient dans deux jours, et les chefs des prêtres et les

Or on était à deux jours de la pâque : c'est par ce début du récit de la passion que l'on apprend à quelle occasion Jésus était venu à Jérusalem. La fête comprenait, comme l'insinue l'évangéliste, la pâque proprement dite, ou l'immolation de l'agneau, et la semaine des Azymes. Étant donné que, pour Marc, la formule « après trois jours », dans les prophéties de la résurrection, est équivalente au « troisième jour », dans « deux jours » pourrait signifier le « second jour », le lendemain, en sorte que la date indiquée correspondrait à la veille du festin pascal. Si le second jour était l'avant-veille, il y aurait un jour vide dans le récit.

Dans ces conditions, le cadre chronologique du ministère hiérosolymitain et de la passion du Christ est facile à construire : le lundi de la semaine où il est mort, Jésus sera entré à Jérusalem, après avoir été acclamé sur la montagne des Oliviers; le mardi, il maudit le figuier et purifie le temple ; le mercredi, il commente le miracle du figuier desséché, répond à la question des prêtres, à celle des pharisiens, à celle des sadducéens, à celle du scribe, soulève la question du Messie fils de David, condamne les pharisiens, loue la veuve au liard, tient aux quatre disciples son discours sur la fin du monde, et dîne le soir à Béthanie chez Simon le Lépreux; le jeudi, il célèbre à Jérusalem le repas pascal et institue la cène eucharistique ; le ven-

scribes cherchaient comment ils pourraient se saisir de lui par ruse, afin de le faire mourir.
2 Car ils disaient : « (Que ce ne soit) pas

dredi, il meurt ; le samedi, il est dans le tombeau ; le dimanche, il ressuscite. Le tout fait une semaine complète, que termine la résurrection. Seulement cette chronologie, qui est artificielle dans sa première partie, dans les trois jours qu'elle assigne au ministère hiérosolymitain, pourrait bien n'être pas plus solide dans la seconde partie, dans les jours assignés au dernier repas et à la passion. Mais suivons d'abord l'évangéliste.

Les chefs du sacerdoce et les scribes, qui veulent se défaire de Jésus, cherchent les moyens de le prendre par ruse, en l'attirant dans quelque piège : ils désirent profiter de son séjour à Jérusalem pour s'emparer de lui, et ils n'osent pas l'arrêter publiquement, à cause du tumulte qui pourrait se produire parmi le peuple, dont l'évangéliste prétend qu'une partie au moins lui aurait été favorable. On a pensé qu'ils avaient eu l'intention d'arrêter Jésus avant la fête, parce qu'ils trouvaient inconvénient à le faire pendant la solennité, ou bien, au contraire, qu'ils avaient remis l'arrestation après la fête, et que l'intervention de Judas aurait modifié leurs desseins. La tradition apostolique n'en savait pas si long, et le texte vise moins la circonstance du temps que la solennité en elle-même, comme réunion publique. La difficulté n'était pas tant de prendre Jésus *pendant* la fête, si on le pouvait sans atti-

dans la fête, de peur qu'il n'y ait tumulte du peuple. »

3 Et comme il était à Béthanie, dans la maison de Simon le Lépreux, pendant qu'il était à table, une femme vint avec un vase d'albâtre (rempli)

rer l'attention du peuple, que de le prendre *dans* la fête, parmi l'affluence que la pâque amenait à Jérusalem et au temple. Les prêtres regardaient l'arrestation publique comme une opération pleine de dangers. Mais la notice paraît avoir été conçue d'abord comme si les ennemis de Jésus avaient le temps d'organiser l'arrestation avant la fête et le désir de l'exécuter ainsi.

On attendrait ensuite la trahison de Judas; mais le fil du récit est coupé par l'histoire de l'onction. Pendant que les prêtres complotent sa mort, le Christ la prédit et en fait pressentir les conséquences salutaires.

Il se trouvait à Béthanie, où l'on a vu qu'il prenait gîte depuis son arrivée à Jérusalem, et il venait de se mettre à table chez un certain Simon, dit le Lépreux (sans doute parce qu'il avait été autrefois atteint d'une lèpre dont il était maintenant guéri), quand une femme s'approche de lui, tenant un flacon d'albâtre plein d'un parfum exquis, du nard vrai (car il s'en vendait aussi de faux), et brisant le col du vase, répand le parfum sur sa tête. C'était l'usage, avant le repas, de laver les pieds des hôtes, de leur parfumer les cheveux et la barbe. Il n'y a d'extraordinaire, dans le cas présent, que la

d'un parfum de vrai nard, très précieux : ayant brisé le vase, elle le lui versa sur la tête. [4] Et il y en avait quelques-uns qui témoignaient entre eux du mécontentement : « Pourquoi cette perte du parfum? Car on aurait pu

valeur du parfum et la profusion avec laquelle il est versé. La femme, qu'on doit supposer très attachée à Jésus, a voulu lui faire honneur de ce qu'elle avait de plus précieux. En brisant le flacon, elle montre qu'elle veut en sacrifier tout le contenu, et empêcher que le vase même qui a servi pour le Christ soit à l'usage d'une autre personne. Cette circonstance du vase brisé paraît d'ailleurs en rapport avec le symbolisme du récit. Quelques-uns des assistants murmurent. Ce sont des disciples, accoutumés à une économie nécessaire, qui trouvent que la femme perd bien de l'argent d'un seul coup. Ce nard valait plus de trois cents deniers. En le vendant, il y avait de quoi rassasier quantité de pauvres. La liberté du blâme à l'égard de celle qui avait versé le parfum, et l'espèce de droit que les disciples s'arrogent sur son bien pourraient faire supposer qu'ils la connaissent et qu'ils la regardent comme une des leurs; mais cette hypothèse ne s'impose pas.

Jésus prend la défense de la femme. Les disciples ont tort de lui chercher querelle. Il y a diverses formes de la charité : le soin des pauvres en est une; l'amour de Jésus, les honneurs qu'on lui rend et qui lui sont dus en sont une autre. Ce que

vendre ce parfum plus de trois cents deniers, et les donner aux pauvres. » Et ils se fâchaient contre elle. [6] Et Jésus dit : « Laissez-la. Pourquoi lui faites-vous de la peine? C'est une bonne œuvre qu'elle vient d'accomplir envers

cette femme vient de faire est une bonne œuvre à l'égard du Christ, et une œuvre d'autant plus légitime qu'on n'aura pas l'occasion de la renouveler. Les pauvres ne manquent pas : les disciples en auront toujours à secourir. Mais ils n'auront pas toujours leur maître. Celui-ci mourra bientôt, et dans des conditions qui ne permettront pas d'embaumer son corps. Ce qu'on vient de faire est une compensation anticipée des soins qui ne pourront lui être donnés. Le Christ explique ainsi l'hommage affectueux dont il vient d'être l'objet, bien que l'intention de la femme n'ait pas été celle qu'il paraît lui prêter ; il veut attribuer une signification providentielle à l'acte dont les disciples ont voulu se scandaliser. Non seulement cette pieuse personne ne mérite pas de reproches, mais elle mérite et elle aura les louanges de tous ceux à qui parviendra la parole évangélique. Ceux qui annonceront aux nations l'Oint du Seigneur, qui a été sacré par la résurrection, parleront de la femme qui donna au Christ l'onction symbolique, et son souvenir sera béni. L'importance du souvenir tient visiblement à l'interprétation mystique de l'acte, et les paroles de l'institution eucharistique dans saint Paul

moi. [7] Car toujours vous avez les pauvres avec vous, et quand vous voulez, vous pouvez leur faire du bien; mais moi, vous ne m'avez pas (pour) toujours. [8] Elle a fait ce qu'elle pouvait : elle a d'avance oint mon corps pour la sépul-

(I Cor., xi, 24-25) se présentent d'elles-mêmes à l'esprit du lecteur.

On remarquera que le mot « Évangile » n'est pas employé ici selon son acception primitive de bonne nouvelle du salut prochain, mais qu'il vise directement l'objet de la prédication apostolique où étaient racontées la vie et la mort du Christ. Une telle acception est un véritable anachronisme dans la bouche de Jésus, et à tout le moins la réflexion finale doit appartenir à l'évangéliste, si le récit tout entier n'a pas été conçu par lui. En faisant dire au Christ que l'histoire de cette femme aura sa place dans l'Évangile prêché par les missionnaires chrétiens, le rédacteur donne presque à entendre que ces missionnaires ont prêché assez longtemps l'Évangile sans cette histoire. Et il est évident que le récit de l'onction est, en effet, comme interpolé entre le complot des prêtres (vv. 1-2) et la trahison de Judas (vv. 10-11).

Des indices très sûrs montreront que le dernier repas du Christ n'était pas le festin de la pâque : ce fut sans doute le repas qui eut lieu deux jours avant, à la date indiquée pour le repas de l'onction ; l'évangéliste, ayant retardé la dernière cène pour l'identifier à la pâque juive, a dédoublé l'indication du

ture. [9] Et je vous dis en vérité, partout où l'Évangile sera prêché dans le monde entier, on racontera aussi, en souvenir d'elle, ce qu'elle a fait. »

repas dans la source; pour combler le vide créé par le renvoi de la dernière cène, il a mis un autre repas au jour marqué pour celle-ci ; et comme il a introduit le symbolisme de la mort dans le récit de la dernière cène, avec l'institution eucharistique, il l'a pareillement introduit dans le repas conçu par lui en doublet du dernier. La matière de son récit fictif lui aura été fournie par une histoire de pécheresse que Luc (VII, 36-50) a rapportée ailleurs, en s'inspirant du récit de Marc, mais d'après une autre source. L'anecdote primitive mettait probablement en scène une pécheresse qui répandait un parfum sur la tête de Jésus et arrosait ses pieds de larmes. Le rédacteur aura supprimé la qualité de pécheresse et les larmes, c'est-à-dire ce qui fait la signification historique et morale de l'anecdote, et il a interprété le reste conformément à son symbolisme théologique. Le trait des disciples mécontents pourrait s'expliquer au point de vue de l'histoire; mais il ne s'explique pas moins facilement dans l'hypothèse qui vient d'être indiquée ; ce serait un nouveau témoignage de l'inintelligence des apôtres galiléens devant le mystère de la mort du Christ, condition de sa gloire et du salut universel. L'anecdote de la pécheresse pourrait être un incident du ministère hiérosolymitain, originai-

10 Et Judas Iscarioth, l'un des Douze, s'en alla vers les chefs des prêtres pour le leur livrer.

rement associé dans la tradition à l'histoire de la femme adultère.

Pendant que les prêtres sont en peine de savoir comment ils pourront prendre Jésus, un des Douze, Judas Iscarioth, s'abouche avec eux pour le leur livrer. Ils lui promettent de l'argent, et il est convenu que le traître les avertira quand il aura trouvé une occasion favorable de le faire arrêter sans que la foule en ait connaissance.

Voilà ce que la génération apostolique savait de plus clair sur le complot des prêtres et le rôle de Judas ; elle l'a déduit d'un fait ultérieur, l'arrestation du Christ, à laquelle Judas a participé. Quant aux motifs qui ont déterminé Judas et au détail de ses négociations avec les ennemis de Jésus, ni ceux-ci ni le traître n'en firent part aux disciples. Dans la combinaison rédactionnelle de Marc, il semblerait que l'incident de l'onction ait particulièrement choqué l'apôtre infidèle, et le quatrième Évangile (XII, 4-6) attribue à lui seul les paroles de blâme que Marc prête à certains disciples. Mais aucune induction n'est à fonder sur ce rapport artificiel de textes également légendaires ; d'ailleurs les paroles du Christ sur le parfum répandu n'étaient pas de nature à provoquer la défection de personne. La date qui maintenant se réfère au repas de l'onction ne peut servir à prouver que Judas n'ait eu de relations avec les prêtres que la veille ou l'avant-veille

11 Et ceux-ci, l'ayant entendu, se réjouirent et promirent de lui donner de l'argent. Et il cherchait comment il le leur livrerait dans l'occasion.

de la pâque. Ces relations furent secrètes. Durant les jours où Jésus prêcha dans le temple, le disciple félon s'était trouvé en contact avec toutes sortes de gens, amis et ennemis du Christ. Quand il prit son parti définitif, il savait à qui s'adresser, et ceux qui reçurent sa confidence pouvaient le connaître; peut-être même l'avaient-ils sollicité à la trahison qu'il ne craignit pas d'accomplir.

Que l'argent soit intervenu dans cette affaire, il ne pouvait guère en être autrement. Mais ce ne doit pas être seulement par avarice que Judas livra celui qu'il avait appelé son maître et qu'il avait regardé comme le Messie. Sans doute il avait cessé de croire en Jésus. S'il n'avait cru d'abord, il ne se serait pas attaché à la suite du Christ. Mais, probablement plus attentif que les autres disciples au danger qui grandissait autour de leur chef, il sentit s'effondrer ses espérances; il ne voyait pas du tout s'approcher le royaume promis, et il voyait venir la mort; Jésus n'était pas le Messie qu'il avait rêvé, le roi triomphant qui abat ses ennemis, qui distribue honneurs et richesses à ses amis. Sa trahison le tirait, pensait-il, d'une situation fausse et d'un péril certain. L'indignité de sa conduite n'a dû lui apparaître, si toutefois il l'a jamais sentie, qu'après son forfait.

* * *

12 Et le premier jour des Azymes, où l'on
immolait la pâque, ses disciples lui dirent :
« Où veux-tu que nous allions préparer la
pâque, pour que tu (la) manges? » 13 Et
il envoya deux de ses disciples, et il leur

Selon Marc, suivi par Matthieu et par Luc, le dernier repas de Jésus aurait eu lieu « le premier jour des Azymes, où l'on immolait l'agneau pascal ». Le Christ aurait été arrêté dans la nuit même de la pâque et mis à mort le jour de la fête. D'après le quatrième Évangile, la dernière cène n'aurait pas été le festin de la pâque ; Jésus aurait été arrêté et crucifié avant la fête ; il serait mort pendant qu'on préparait les victimes pour la solennité. La contradiction n'est pas niable. Elle tient principalement à une différence d'interprétation symbolique. Dans les Synoptiques, l'institution de l'eucharistie est rattachée au dernier repas, considéré comme pascal, parce que la cène chrétienne est la commémoration de la mort du Christ, qui est « notre pâque », selon Paul (I Cor., v, 7). Chez Jean, par application du même principe, c'est la mort de Jésus qui coïncide avec l'immolation de l'agneau, parce que le Christ est l'agneau de Dieu, immolé pour le salut du monde. Ces rapports mystiques constituent pour les évangélistes l'intérêt principal des dates qui les font ressortir. Mais l'une des deux traditions pourrait être conforme à la vérité de l'histoire, le fait de la mort du Christ au temps de la pâque ne prêtant pas à contestation.

dit : « Allez à la ville, et vous rencontrerez un homme portant une cruche d'eau ; suivez-le, [14] et, où qu'il entre, vous direz au maître de la maison : « Le Maître dit : Où est ma chambre où je pourrai manger la

Au point de vue de la vraisemblance, la date synoptique soulève de graves objections : on ne conçoit guère qu'un jour de repos sacré, observé aussi rigoureusement que le sabbat, et qui commençait le soir du 14 nisan par le festin pascal, ait pu voir l'arrestation de Jésus, la délibération préliminaire des accusateurs, le jugement par Pilate et le supplice du Christ. La date johannique ne présente pas les mêmes inconvénients. On pourrait, il est vrai, soupçonner l'évangéliste d'avoir changé délibérément, pour raison mystique, l'indication qu'il trouvait dans Marc. Mais l'analyse de celui-ci donne plutôt à penser que c'est le second Évangile qui a modifié une tradition plus ancienne sur laquelle se fonde le quatrième.

Le rédacteur s'est complu à raconter dans le plus grand détail les préparatifs du dernier repas et la manière dont aurait été choisi l'endroit où ce repas fut servi Dans la journée qui précède le festin pascal les disciples demandent au Christ où il veut qu'on aille le lui préparer. Jésus envoie deux d'entre eux à la ville : il est donc censé à Béthanie quand il leur donne ses instructions. Les disciples rencontreront un porteur d'eau ; ils devront le suivre dans la maison où il entrera et demander où est la

pâque avec mes disciples? » [15] Et il vous montrera une salle haute, grande, garnie de coussins, toute prête; et vous préparerez là (ce qu'il) nous (faut). » [16] Et les disciples s'en allèrent, ils vinrent à la ville et trouvèrent (tout)

chambre qui pourra servir pour le repas du Christ avec ses disciples; on leur montrera une chambre haute, assez grande pour recevoir Jésus et ses compagnons, garnie de coussins pour les convives; ils n'auront qu'à préparer en cet endroit tout ce qu'il faudra pour la fête.

En dépit des apparences, ces indications sont extrêmement vagues et n'ont aucun caractère de souvenir historique. Il serait tout à fait arbitraire de supposer que Jésus connaissait la maison, le maître, l'esclave qui faisait le service de porteur d'eau et qui devait conduire les disciples à destination, la chambre étant d'avance retenue. Si Jésus dit : « Où est ma chambre où je mangerai la pâque? » C'est qu'il parle en maître, désignant ainsi le local dont il a besoin. L'idée d'une convention préalable est en contradiction avec l'esprit du récit. On ne peut se dissimuler que l'évangéliste recommence, sur le même patron, l'espèce de mise en scène prophétique déjà imaginée par lui avant la manifestation messianique sur le mont des Oliviers (XI, 1-4; *sup.*, p. 316); il veut raconter un miracle de prévision, imité plus ou moins consciemment de l'histoire de Saül (I SAM., X, 2-9).

comme il le leur avait dit, et ils préparèrent la
pâque. [17] Et le soir venu, il arriva avec les
Douze.

[18] Et pendant qu'ils étaient à table et man-
geaient, Jésus dit : « Je vous dis en vérité que
l'un de vous me livrera, qui mange avec moi. »

En disant que « le soir venu, Jésus arrive avec les Douze », le rédacteur veut ajuster à la tradition du dernier repas son récit de la préparation. Le Christ vient à Jérusalem, comme il le fallait pour la pâque; mais ici la ville n'est pas mentionnée. Rien n'empêche d'admettre que, selon la tradition primitive, qui ignorait le festin pascal et sa préparation, le dernier repas eut lieu à Béthanie, chez Simon le Lépreux, où Marc a placé le repas de l'onction.

Pendant le repas et avant d'instituer l'eucharistie, Jésus aurait dénoncé la trahison de Judas. La déclaration du Christ n'a rien d'original ni pour le fond ni pour la forme; elle se rattache au même courant d'idées que les prophéties de la passion; elle tend simplement à montrer que Jésus a connu d'avance la trahison dont il fut victime; enfin, dans la rédaction, elle vient en surcharge de la notice concernant les paroles que Jésus a prononcées à propos du pain et du vin. On ne comprend pas comment l'incident peut n'avoir aucune suite en ce qui concerne Judas ou les disciples, et la mention réitérée du « Fils de l'homme » vient par surcroît justifier l'hypothèse d'une prédiction imaginée

19 Ils se mirent à s'affliger et à lui dire l'un
après l'autre : « Est-ce moi ? » 20 Et il leur dit :
« C'est un des Douze, qui met avec moi la main
au plat. 21 Car le Fils de l'homme s'en va,

après coup, comme il y en a beaucoup d'autres dans le récit de la passion. La parole du psaume (XLI, 10) : « Celui qui mangeait mon pain a levé contre moi le talon », a été de bonne heure appliquée à Judas (cf. JEAN, XIII, 18). Ce doit être sous l'influence de ce passage que l'on a imaginé l'annonce de la trahison et qu'on l'a rattachée, comme il était naturel, au dernier repas.

Le festin pascal aurait donc été déjà commencé lorsque Jésus dit : « L'un de vous me livrera ». Les disciples sont très affligés de cette communication ; comme s'il ne s'agissait que de prédiction infaillible, et que chacun ne sût pas à quoi s'en tenir sur ses propres sentiments, tous demandent : « Est-ce moi ? » Jésus s'abstient de désigner le traître prédestiné ; il répète seulement avec plus de vigueur ce qu'il vient de dire : le traître est un des Douze, un de ceux qui mangent avec lui, non pas celui qui se trouverait seul à mettre la main au plat dans l'instant où Jésus parle, sans quoi les apôtres auraient su dès lors qui était le coupable. Les termes de la dénonciation, dans la pensée de l'évangéliste, n'ont peut-être pas tant pour objet de faire ressortir l'indignité de Judas que la rigueur de la prédiction faite par le Christ. Le sort dont Jésus menace Judas est aussi matière de prophétie ; ce n'est pas

selon qu'il est écrit de lui ; mais malheur à cet homme par qui le Fils de l'homme est livré ! Mieux vaudrait pour cet homme qu'il ne fût pas né ! »

22 Et pendant qu'ils mangeaient, ayant pris

un dernier appel à la conscience du disciple perfide. Peut-être le rédacteur de cette malédiction connaissait-il déjà quelque terrible légende sur la fin du traître. Il a imité dans ce passage la parole dite contre celui qui donne le scandale (cf. *supr.*, IX, 42 ; mais le rapport est plus étroit avec la forme de la même sentence dans LUC, XVII, 1-2).

Le trait essentiel du dernier repas est, pour l'évangéliste, l'institution de la cène chrétienne. Étant à table, Jésus, après avoir prononcé une parole de bénédiction sur le pain, l'aurait offert à ses disciples en disant : « Ceci est mon corps »; et pareillement une coupe de vin, après action de grâces, en disant : « Ceci est mon sang. » Il est à noter que, dans l'ancien rituel de la pâque juive, le père de famille, qui présidait le repas, prononçait sur le vin une formule de bénédiction ainsi conçue : « Béni soit Dieu, qui a créé le fruit de la vigne », et sur le pain : « Béni soit Celui qui fait produire le pain à la terre. » Ces prières d'action de grâces, étaient aussi de coutume dans les repas ordinaires ; elles sont supposées dans les récits de la multiplication des pains ; la mention de ces prières ne préjuge donc pas le caractère commun ou extraordinaire du re-

du pain, après avoir prononcé la bénédiction, il le rompit, le leur donna et dit : « Prenez ; ceci

pas dont il s'agit ; ce sont les paroles de Jésus qui indiquent ici la signification particulière du pain et du vin.

On doit se représenter les convives étendus sur des coussins autour d'une table basse. Jésus fait passer le pain aux disciples après l'avoir rompu. Le mot « Prenez », laisse entendre qu'il ne donne pas de sa main un morceau à chacun. Mais ce même mot est surtout destiné à faire valoir les suivants : « Ceci est mon corps. » Il ne s'agit pas d'une distribution vulgaire de nourriture, mais d'une action mystique, on peut dire d'une action liturgique, ce que fait le Christ préfigurant ce qui se passera dans les assemblées des communautés chrétiennes. « Ceci » désigne l'objet visible que Jésus présente, c'est-à-dire le pain rompu et partagé. Des batailles théologiques se sont livrées sur la signification du mot « est », qui n'aurait pas été exprimé en araméen, si les paroles avaient été réellement prononcées. Mais « Voici mon corps » signifierait la même chose que : « Ceci est mon corps ». La formule étant parallèle à celle qui concerne la coupe, il n'y a pas à douter que ce corps soit le corps personnel du Christ. En vertu d'une participation mystique, le pain rompu est le corps de Jésus mourant, c'est-à-dire qu'il le représente symboliquement et que, pour la foi, il le remplace virtuellement. Ce pourquoi il le remplace est

est mon corps. » [23] Et ayant pris une coupe et rendu grâces, il la leur donna, et ils en burent

indiqué dans le mot « Prenez ». Le pain rompu est pour les croyants un moyen de communion dans le Christ. Tous ceux qui participent à ce pain participent à son corps et ne forment tous qu'un seul corps en lui.

De même que le pain est le corps, le vin est le sang de Jésus, le sang de l'alliance, le sang répandu par le Christ mourant, et qui a consacré l'économie définitive du salut. L'ancienne alliance, celle d'Israël avec son Dieu, possédait seulement l'image des biens éternels : elle avait été conclue et entretenue dans le sang des animaux. La nouvelle et véritable alliance, celle des élus avec le Père qui est aux cieux, se conclut dans le sang de Jésus crucifié ; elle se perpétue et s'affirme dans le sang de la coupe eucharistique. Jésus a été immolé pour le salut des hommes, comme les victimes des anciens sacrifices et spécialement l'agneau pascal étaient immolés pour le salut d'Israël. Les Israélites qui les premiers mangèrent en Égypte l'agneau pascal échappèrent à la mort qui frappa tous les premiers-nés des Égyptiens ; les fidèles qui communient au corps et au sang de Jésus dans l'eucharistie reçoivent ainsi le gage de la résurrection pour la vie éternelle. C'est à cette fin, pour eux, que le sang de l'alliance a été versé. Si l'on dit que ce sang a été répandu pour plusieurs, c'est pour marquer l'antithèse entre l'unique mourant et la masse des sau-

tous. [24] Et il leur dit : « Ceci est mon sang, (celui) de l'alliance, qui est répandu pour plu-

vés, comme on a dit plus haut (x, 45) que le Fils de l'homme était venu « donner sa vie en rançon pour plusieurs ».

Mais ces idées sont la doctrine même de Paul, et elles sont purement inintelligibles comme paroles adressées par Jésus à ses disciples la veille de sa mort. Par bonheur, l'évangéliste a conservé d'une relation plus ancienne une parole authentique à l'égard de laquelle ce qu'il emprunte à Paul apparaît comme une surcharge disparate. En distribuant la coupe à ses disciples, Jésus aurait dit aussi qu'il ne boirait plus de vin en ce monde, le repas qu'il prenait avec eux étant le dernier, et il aurait en même temps professé l'espérance d'être bientôt réuni avec eux dans le festin du royaume céleste. Les paroles : « Je ne boirai plus de vin avant l'avènement du règne de Dieu », et les paroles : « Ceci est mon sang de l'alliance », appartiennent à deux courants d'idées essentiellement différents, et les premières seules conviennent à la circonstance, tandis que les dernières n'ont de signification que pour des croyants initiés à la théorie de Paul sur la mort rédemptrice.

La rédaction de Marc porte encore la marque visible de la superposition. Conformément au récit primitif, l'évangéliste a écrit que Jésus avait pris la coupe et rendu grâces, puis qu'il avait distribué le vin aux disciples et que « tous avaient bu » ; il se

sieurs. [25] Je vous dis en vérité que je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce jour où je

reprend pour insérer l'interprétation mystique de ce geste : « Et il leur dit : Ceci est mon sang ». Mais il n'était plus temps de dire : « Ceci est mon sang », après que les disciples avaient bu, tandis que les paroles : « Je ne boirai plus de vin », venaient beaucoup mieux après qu'avant la distribution du calice. Le rédacteur s'est donc contenté d'introduire avant les paroles primitives, dites quand la coupe était distribuée, ce qu'on lit dans Paul du calice à distribuer. Il n'a d'ailleurs pas eu besoin de copier l'Epître aux Corinthiens (I Cor., XI, 23-26), mais il a glosé l'ancien récit d'après la doctrine et la pratique eucharistique des communautés fondées par Paul. La parole : « Ceci est mon corps », parallèle à : « Ceci est mon sang », vient de la même source. Il est probable que la relation primitive donnait à propos du pain une parole analogue à celle qui s'est conservée pour le vin, et que cette parole même est reproduite presque intégralement dans Luc (XXII, 16), qui paraît avoir emprunté, pour la majeure partie (XXII, 16-18), son récit de la cène à la source de Marc.

A son dernier repas, Jésus, ayant conscience des dangers qu'il courait, et toujours confiant dans sa vocation, n'a fait autre chose que donner à ses disciples rendez-vous dans le royaume de Dieu. La perspective prochaine du festin messianique exclut logiquement le rite commémoratif de la mort du

le boirai nouveau dans le royaume de Dieu. »

Christ. C'est le fait chrétien qui a rompu cette perspective. La mort de Jésus, la foi au Christ réssuscité, la fondation de l'Église, l'élaboration du mystère chrétien dans la foi de Paul, sa théologie de la rédemption, la transformation du repas de communauté en sacrement ont fait interpoler, ici comme ailleurs, le mystère de la mort rédemptrice entre l'Évangile du royaume et le grand avènement.

Dans la relation primitive, le dernier repas de Jésus ne semble pas avoir été celui de la pâque, mais un repas comme le Christ en prenait d'ordinaire avec ses disciples. Il est donc infiniment probable que l'identification de ce repas avec le festin pascal est due au rédacteur qui a conçu le récit de l'onction, inventé les préparatifs du repas sacré, fait annoncer la trahison de Judas. Ce rédacteur voulait illustrer la signification de la cène chrétienne, la vraie pâque, en la montrant célébrée d'abord et instituée en commémoration de sa mort par le Christ lui-même. L'idée et la forme de l'institution lui ont été suggérées par Paul, qui les avait conçues dans une vision, à l'instar des mystères païens. Si l'évangéliste s'abstient de faire donner par Jésus aux disciples l'ordre exprès de renouveler, en souvenir de lui, son acte symbolique, c'est que la chose allait de soi. Le Christ de Marc est comme les dieux des mystères : ce qui lui arrive et ce qu'il fait est le type de ce qui doit arriver à ses fidèles et de ce qu'ils doivent faire. L'évangéliste n'a pas dit

[26] Et après avoir chanté le cantique, ils s'en
allèrent à la montagne des Oliviers. [27] Et Jésus
leur dit : « Vous tomberez tous, car il est écrit :

non plus que les chrétiens devraient être baptisés dans l'eau et l'esprit, comme l'a été le Christ lui-même ; et pourtant c'est bien ainsi qu'il entend le baptême de Jésus.

* * *

On vient de voir que le Christ, à son dernier repas, jugeait son ministere achevé, son existence en péril et l'avènement du règne de Dieu tout à fait imminent. Dans ces pensées, il se rend en un endroit du mont des Oliviers où il se propose de passer la nuit. Pénétré de l'angoisse et de l'incertitude du prochain avenir, il se met en prières. Au moment où il rejoint ses disciples pour prendre du repos avec eux, une troupe armée, conduite par Judas, se saisit de lui. Ces données très simples ont été passablement amplifiées dans la tradition évangélique.

A une heure avancée de la nuit, Jésus s'éloigne de la maison où il a, selon Marc, célébré la pâque : il a eu soin d'accomplir tous les rites de la fête et il a chanté avec ses disciples l'hymne qui terminait le festin. Cet hymne était la troisième partie du Hallel, choix de psaumes répartis entre les moments principaux du repas. La sortie du Christ ne se comprendrait guère après le festin pascal et dans la nuit de la pâque, les Juifs ayant

« Je frapperai le pasteur, et les brebis seront dispersées. » [28] Mais quand je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée. » [29] Et Pierre dit :

coutume de ne point quitter la ville cette nuit-là, pour se conformer à la prescription de l'Exode (XII, 12) qui enjoignait aux Israélites de ne point franchir le seuil de leurs maisons pendant la nuit où le Seigneur devait exterminer les premiers-nés des Égyptiens. Il est oiseux de se demander si le mont des Oliviers n'aurait pas été censé faire partie de Jérusalem, ou bien si l'affluence des pèlerins n'aurait pas contraint beaucoup d'entre eux à passer la nuit hors de la cité.

C'est en allant de Jérusalem au mont des Oliviers que Jésus aurait annoncé la chute prochaine de ses disciples. Le Christ ne prédit pas une défaillance complète de leur foi, mais bien plutôt de leur courage. Quand ils verront leur maître tomber sans défense au pouvoir de ses ennemis, ils seront déconcertés, et le trouble de leur esprit désarmera leur volonté devant le danger. Cette prévision fait pendant à ce qui a été dit antérieurement de Judas (vv. 18-21) et à ce qui va être dit de Pierre. Le tout vient du même rédacteur. L'abandon des disciples est supposé prédit dans les Écritures, comme la trahison de Judas. Mais cette fois Jésus cite un texte. La citation est libre. L'hébreu de Zacharie (XIII, 7) donne : « Épée, lève-toi contre mon pasteur et mon compagnon, dit Iahvé Sebaoth. Frappe le pasteur, pour que les brebis se dispersent, et je

« Quand même tous tomberaient, je ne tomberai pas. » [30] Et Jésus lui dit : « Je te dis en vérité que toi-même, aujourd'hui, cette nuit,

tournerai ma main contre les petits. » Le pasteur et le compagnon sont une même personne, le chef de la nation juive; les brebis et les petits sont les membres de cette nation. Jésus ferait à lui-même et à ses disciples l'application du passage: « Frappe le pasteur, pour que les brebis se dispersent. » Il est le pasteur qui va être frappé ; les apôtres sont les brebis qui vont être dispersées. Inutile de dire que l'application de ce texte à la fuite des disciples se comprend mieux en remarque de la tradition chrétienne que dans la bouche du Christ.

A cette première prédiction s'en joint une autre qui est visiblement surajoutée et interpolée : « Mais quand je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée. » La phrase s'ajuste mal à ce qui précède; il n'en est tenu aucun compte dans la suite, et Pierre va parler comme s'il ne l'avait pas entendue. La rédaction primitive de la prophétie a reçu ce complément pour préparer le discours que l'ange tiendra aux femmes dans le tombeau du Christ ressuscité, et toute l'histoire de la découverte du sépulcre vide.

Mais Pierre est censé n'avoir pu entendre dire qu'il abandonnerait son maître. Avec l'impétuosité naturelle de son caractère, et sans mériter autrement le reproche de présomption que lui ont fait

avant qu'un coq ait chanté deux fois, tu me
renieras trois fois. » [31] Et il n'en disait que
plus fort : « Quand il me faudrait mourir avec

souvent les commentateurs, il proteste qu'il restera fidèle. C'est qu'il ne soupçonne pas à quelle épreuve sa fidélité va être soumise. Ce qu'il dit n'est pas un jugement défavorable sur ses compagnons, il raisonne dans l'hypothèse que suggèrent les paroles de Jésus. Et Jésus de lui répliquer qu'il fera pis encore que tous les autres. En cette nuit même, avant qu'un coq ait chanté deux fois, Pierre aura renié trois fois celui qu'il a le premier appelé Christ. Dès que les coqs ont commencé à chanter, leurs cris se succèdent à intervalles rapprochés, avec une émulation d'autant plus vive qu'ils sont en plus grand nombre à portée de s'entendre. On pourrait donc supposer que Pierre, en moins de temps qu'il n'en faut à un coq pour chanter deux fois, aura nié trois fois qu'il soit disciple de Jésus : ce triple reniement se produira dans cette nuit même, à l'heure où le coq chante, c'est-à-dire quelque temps avant le lever du jour. Mais le récit du reniement, auquel la prédiction est coordonnée, donne plutôt à penser que l'évangéliste a visé dans le double chant du coq le commencement et la fin de la troisième veille ou partie de la nuit, celle qu'il a lui-même appelée déjà (XIII, 35) le chant du coq.

Si affirmative et si claire que soit la réponse de Jésus, Pierre ne se croit pas capable de renier son

toi, je ne te renierai pas. » Et tous en dirent autant.

32 Et ils vinrent en un lieu appelé Gethsémani, et il dit à ses disciples : « Asseyez-vous

maître en quelque circonstance que ce soit; il aimerait mieux mourir avec lui. Les autres disciples se joignent à ces protestations de dévouement et de fidélité. A moins que Judas ne fût encore avec eux, tous sont supposés sincères. Ils parlaient de mourir avec leur maître, sans être encore persuadés qu'il dût mourir : c'est ce que Marc tient à faire entendre, tout en laissant entrevoir que plusieurs d'entre eux sont morts en effet pour le Christ.

Cependant Jésus et ses disciples arrivent au lieu dit Gethsémani. Le nom signifie « pressoir à huile ». Le lieu était probablement un verger planté d'oliviers, où avait existé, où pouvait exister encore un pressoir pour la fabrication de l'huile d'olives. Là Jésus aurait invité les onze disciples à s'asseoir pendant qu'il irait prier à quelque distance, puis il aurait pris avec lui Pierre, Jacques et Jean, et il aurait laissé les trois dans les mêmes conditions que les onze. Luc (XXII, 40) n'a pas ce doublet, qui semble résulter dans Marc d'une complication rédactionnelle fondée sur un texte analogue à celui de Luc. Le rédacteur a reconstruit la scène de Gethsémani parallèlement à celle de la transfiguration, et l'attitude des trois disciples, notamment de Pierre, y est interprétée de la même façon : de

ici pendant que je prierai. » [33] Et il prit avec lui Pierre, Jacques et Jean, et il se trouva saisi de frayeur et d'angoisse. [34] Et il leur dit : « Mon

même que les trois grands apôtres, et Pierre en premier lieu, ne comprenaient rien à la transfiguration ni aux conditions providentielles de la gloire du Christ, ainsi se sont-ils montrés inintelligents devant sa mort imminente ; ils dormaient pendant que le Christ priait le Père céleste et s'inclinait devant sa volonté souveraine. A la fin du récit, Jésus, revenu auprès des trois, se trouve être avec les onze et leur parler quand arrivent Judas et les satellites.

Le Christ éprouve le besoin d'être seul pour prier ; c'est pourquoi il se sépare de ses disciples en leur disant de l'attendre. L'évangéliste, en doublant la séparation, dramatise le congé donné aux trois disciples : le Christ leur avoue la tristesse qui l'accable, tristesse mortelle et qui est en effet causée par la perspective de sa mort maintenant imminente ; il lui faut se recueillir devant son Père afin de surmonter dans la prière cette tristesse qui l'envahit ; que les trois disciples ne s'endorment pas ; ce sera une consolation pour lui de les sentir tout près, associés à sa prière, et de converser encore avec eux lorsqu'il reviendra.

Jésus s'éloigne un peu, et le rédacteur va décrire dans le détail une scène de prière qui, d'après lui-même, n'aura eu que trois témoins endormis à une certaine distance. Le même évangé-

âme est triste jusqu'à la mort. Restez ici et veillez. » [35] Et s'étant avancé un peu, il se jetait contre

liste racontera plus loin la découverte du tombeau vide par trois femmes qui n'en ont jamais parlé. Mais le récit de Gethsémani a un fond traditionnel qui n'est pas trop difficile à reconnaître. Il est dit d'abord que Jésus se prosternait contre terre, demandant que l'heure des tourments et de la mort ne l'atteignît point. Cette « heure » signifie la même chose que la « coupe » dans la prière qui suit. L'indication générale sur l'objet de la prière fait double emploi avec la prière même : ne serait-ce pas que la première vient de source, et que la seconde, en rapport avec « la coupe de la nouvelle alliance », appartient, comme le développement paulinien de la cène, au rédacteur de l'Évangile ? Dans la prière qu'il est censé avoir répétée trois fois, le Christ aurait eu présente à l'esprit la coupe qu'il présentait naguère à ses disciples comme mémorial de sa mort : il ne l'a pas bue encore, cette coupe de la passion, et maintenant qu'elle s'approche, il voudrait bien qu'elle s'éloignât, si telle pouvait être la volonté du Père. Les autres éléments qui sont entrés dans la prière du Christ ne sont pas moins reconnaissables : d'abord le mot araméen *abba* « père », suivi de sa traduction grecque, conformément à l'usage des premières communautés et de Paul (Rom., viii, 15 ; Gal., iv, 6), *abba* étant une sorte de terme sacramentel que

terre et priait que, s'il était possible, cette heure passât loin de lui. 36 Et il dit : « Abba, Père, tout t'est possible, éloigne de moi cette

l'on retenait à côté de « père » dans l'invocation ; la forme conditionnelle de la demande met en discours direct l'indication de la source ; la soumission à la volonté du Père est un article de l'Oraison dominicale. Pour que l'évangéliste ait pu écrire les paroles de Jésus à Gethsémani, il n'est pas du tout nécessaire que Pierre, Jacques et Jean les aient entendues.

Après qu'il a prié une première fois, le Christ revient vers les trois disciples et les trouve endormis. Le rédacteur n'entre pas dans les explications que les commentateurs, après Luc (XXII, 45), ont voulu trouver au sommeil des apôtres : il se contente de montrer ceux-ci dormant pendant que Jésus prie, et incapables de trouver un mot d'excuse quand leur maître vient leur reprocher une insouciance qui, en pareille occasion, serait véritablement inconcevable. C'est Pierre qui est interpellé plus spécialement : « Simon, tu dors ! » L'emploi du nom de Simon n'est pas ici sans signification. En effet, c'est bien le pêcheur Simon, et non l'apôtre Pierre, qui apparaît en cette circonstance. Il n'a pu s'associer une heure à la triste veillée du Christ. Cette « heure » ne détermine pas la durée de la prière, mais le temps que Jésus avait le droit de demander. Cependant la prière a dû être assez longue, ou plutôt il semble que l'évan-

coupe. Néanmoins, pas ce que je veux, mais ce que tu veux! » 37 Et il revint et les trouva endormis, et il dit à Pierre : « Simon, tu dors?

géliste s'est proposé de remplir la première veille avec la cène, la seconde avec la prière de Gethsémani et l'arrestation, la troisième avec le procès devant Caïphe et le reniement de Pierre, la quatrième avec la réunion du sanhédrin chez le grand-prêtre.

Jésus recommande aux trois compagnons de veiller et de prier pour qu'ils n'entrent pas en tentation ; non qu'ils doivent demander à Dieu de leur épargner toute épreuve, mais ils sont invités à se préparer par la vigilance et la prière à supporter courageusement l'épreuve qu'ils vont traverser. Lorsqu'on se laisse surprendre par le péril, on est exposé à succomber, « car l'esprit est prompt », l'homme qui ne songe pas aux dangers qui l'attendent est tout disposé, du moins le croit-il, à faire son devoir; « mais la chair est faible », l'homme a un corps fragile et il est sujet à toutes sortes de défaillances, impressions de fatigue ou de terreur, qui le désarment en face du danger. Cette réflexion est dans le style de Paul, mais non inspirée par sa doctrine, car il ne s'agit point ici de la chair de péché ni d'infirmité morale. Luc, qui ignore les trois actes de la prière et les trois retours de Jésus, aussi bien que la séparation des trois disciples, fait dire par le Christ aux onze dès le commencement (XXII, 40) : « Priez, pour

Tu n'as pas pu veiller une heure ? [38] Veillez et priez, pour que vous n'entriez pas en tentation. L'esprit est prompt, mais la chair est faible. » [39] Et s'en allant de nouveau, il pria en disant

ne pas entrer en tentation. » C'est la vraie place de cet avis, que le rédacteur de Marc a transposé et glosé pour remplir un des compartiments de son cadre tripartite. Cette parole laisse entrevoir l'idée que la tradition a d'abord attachée à la prière de Gethsémani et à la mort du Christ, à savoir, que la mort était la suprême tentation de Jésus lui-même, l'épreuve à laquelle Dieu avait voulu soumettre son Élu. Ce thème de la tentation, que la spéculation christologique devait écarter, avait d'abord préoccupé la conscience chrétienne, comme l'attestent l'Épître aux Hébreux (IV, 15; V, 7) et le récit même de la tentation du Christ au début de la carrière de Jésus dans les trois Synoptiques. La scène de Gethsémani fait pendant à celle de la tentation au désert. Si l'on tient compte de ce rapport, la parole sur la « tentation » exprime le sens original du récit traditionnel, et l'on doit en faire l'application au Christ lui-même, qui, en effet, prie pour que l'épreuve de la mort lui soit épargnée. Jésus aurait dit aux disciples : « Priez pour que je n'entre pas en tentation. » En parlant d'épreuve pour les disciples, l'évangéliste rend la description incohérente, puisque, dans sa prière, Jésus n'apparaît préoccupé que de son « heure » et de lui-même. C'est de son

les mêmes paroles. [40] Et quand il revint, il les trouva (encore) endormis, car leurs yeux étaient appesantis, et ils ne savaient que lui répondre.

épreuve uniquement qu'il a été d'abord question dans ce récit.

Les ayant ainsi exhortés à veiller, Jésus quitte de nouveau les trois disciples, passe encore un certain temps en prière, redisant la même demande: Quand il revient, les trois compagnons sont encore endormis. Cette fois, l'évangéliste tente une explication, si c'est une explication de dire que des gens qui dorment avaient sommeil. En notant que les disciples ne savent que répondre, il sous-entend que Jésus leur a fait le même reproche que la première fois. Et pour ne pas trop se répéter, il sous-entend même le troisième départ et la troisième prière dans la simple mention du troisième retour. Le triplement de la mise en scène a fini par l'embarrasser lui-même ; du moins a-t-il rempli avec la triple prière du Christ le temps de la troisième veille. Et Pierre qui va renier trois fois le Christ, et les deux fils de Zébédée, qui vont abandonner leur maître comme les autres, ont commencé par être insensibles à un triple appel que Jésus, en présence de sa mort imminente, leur avait fait pour les associer à sa peine. Le caractère secondaire, artificiel et systématique de cette construction paraît évident.

Quand Jésus revient pour la troisième fois, l'angoisse de son âme a disparu, il est prêt pour le

41 Et il revint pour la troisième fois, et il leur dit : « Dormez maintenant et reposez-vous. C'en est assez. L'heure est venue. Le Fils de l'homme

grand sacrifice et n'a plus besoin que ses amis veillent avec lui pour le consoler de leur présence ou l'assister de leur prière. Ils peuvent maintenant dormir et se reposer. Dans l'économie actuelle du récit, comme les trois disciples n'ont pas fait autre chose que dormir, l'invitation de Jésus ne paraît pas exempte d'ironie. Mais le discours s'adresse en réalité à tous les disciples, qui sans doute ont veillé, suivant la recommandation de leur maître. Le mot : « C'est assez », ne s'entend naturellement que dans cette hypothèse. Mais le Christ paraît se reprendre aussitôt, comme si, tout en parlant (c'est du moins ce que supposent les commentateurs), il avait entendu le bruit de la troupe qui vient le chercher : l'heure est venue; il faut se lever; le traître approche. Il n'a pas fini que Judas paraît avec les satellites envoyés par le sanhédrin. Les propos attribués à Jésus sont plutôt incohérents que vivants. La parole : « Dormez maintenant et reposez-vous », vient de source ; dans le récit primitif, cette parole était frustrée de son effet par l'arrivée imprévue de Judas. Le style et les préoccupations du rédacteur se reconnaissent dans la suite ; il veut que le « Fils de l'homme » prédise une dernière fois sa destinée dans l'instant où elle va s'accomplir, et qu'il n'ait pas été surpris par la venue du traître. Si le mot : « C'est assez », ne vient pas de source, il faudrait y

va être livré aux mains des pécheurs. [42] Levez-vous, allons! Celui qui me livre est tout près. »

[43] Et aussitôt, comme il parlait encore, arriva Judas, l'un des Douze, et avec lui une troupe (armée) d'épées et de bâtons, qu'avaient envoyée

voir une transition, peu claire et insuffisante, entre la donnée primitive et l'addition rédactionnelle. Quoi qu'il en soit, la dernière partie de l'avertissement appartient à la catégorie des prédictions que l'évangéliste, depuis la confession de Pierre, ne se lasse pas de placer dans la bouche du Christ touchant la nécessité providentielle de la passion.

Les onze disciples sont réunis autour de leur maître quand arrive la troupe conduite par Judas. On pourrait se demander à quel moment celui-ci s'était séparé du groupe apostolique (cf. Jean, xiii, 27-30). Supposé qu'il ait pris part au dernier repas, on ne saurait dire s'il s'est dérobé en sortant de la maison, ou sur le chemin de Gethsémani, ou lorsque Jésus fut arrivé en cet endroit. Le récit de l'arrestation débute comme si la venue de Judas avait été une surprise pour les apôtres fidèles et pour Jésus lui-même. Le narrateur présente « Judas, l'un des Douze », comme s'il n'avait pas encore été question de sa félonie. Avertis par le traître, les chefs des prêtres s'étaient empressés de saisir l'occasion qui s'offrait de prendre Jésus, et ils avaient réuni en hâte une troupe de gens à cet effet. Il ne semble pas, bien qu'on l'admette communément, que cette

les chefs des prêtres, les scribes et les anciens.
44 Et celui qui le livrait leur avait donné un
signal, disant : « Celui que je baiserai, c'est

troupe ait été composée de gardes du temple. Ce n'était pas une compagnie régulière, mais une « foule » ; elle n'était pas pourvue d'armes comme une milice ordinaire, mais on dirait qu'elle avait été munie, au hasard et pour la circonstance, d'épées et de bâtons; elle n'accomplissait pas une opération de police judiciaire, mais une sorte d'enlèvement ; elle n'était pas commandée, semble-t-il, par un officier du temple, mais plutôt dirigée par le « valet du grand prêtre », celui dont on raconte qu'il eut l'oreille coupée dans la bagarre ; c'était donc vraisemblablement une bande d'individus recrutés au plus vite parmi les gens de Caïphe et le personnel inférieur du temple. L'évangéliste met d'abord en cause tout le sanhédrin, chefs des prêtres, scribes et anciens, parce qu'il veut faire porter à ce sénat des Juifs la responsabilité principale dans le jugement et la condamnation du Christ. Mais il est peu croyable que l'arrestation de Jésus ait été opérée par décision de cette assemblée; elle aura été machinée seulement par le grand-prêtre et les membres les plus influents du grand conseil.

Pour faire connaître Jésus aux satellites du grand prêtre, Judas, qui sans doute n'osait pas le leur désigner autrement, s'approche, le salue et l'embrasse. Ce qui est dit (v. 44) du signe convenu n'est qu'une

lui, saisissez-le et emmenez-le sous bonne garde. »
45 Et dès qu'il fut arrivé, il s'approcha et lui
dit : « Maître ! » Et il le baisa. 46 Et eux mirent
la main sur lui et le saisirent.

conjecture tirée du fait, et se présente même comme une glose de l'évangéliste. Si le trait est historique, les disciples ont vu Judas baiser leur maître, mais aucun n'a pu savoir si le baiser était un signal concerté. Le rédacteur l'affirme, par induction, une entente de ce genre lui ayant semblé naturelle, bien qu'elle n'ait pas été indispensable. La recommandation de Judas sur les précautions à prendre a été supposée dans les mêmes conditions. On s'est demandé si le baiser de Judas n'aurait pas été un baiser de la main, témoignage de respect que les disciples des docteurs juifs rendaient communément à leurs maîtres, non le baiser du visage, signe d'amitié qui, dans la circonstance, semble dépasser les limites possibles de l'odieux. Mais le baiser ne doit pas s'entendre ici autrement que dans le reste de la Bible. Judas est censé faire ce qui était de coutume entre Jésus et ses disciples quand ils se rejoignaient après quelque absence. En cette occasion, Judas n'avait guère que le choix entre deux partis : saluer Jésus comme à l'ordinaire et le désigner ainsi à la bande armée ; ou bien mettre le premier la main sur lui pour l'arrêter. On doit croire que le procédé le moins violent était celui qui convenait le mieux au caractère du malheureux apôtre. S'il parla, ce fut pour joindre à son baiser un mot

47 Et l'un des assistants, ayant tiré l'épée, frappa le serviteur du grand-prêtre et lui enleva l'oreille.

de salutation, comme le dit l'évangéliste. Tout aussitôt, la troupe qu'il guidait s'empara de Jésus.

Alors eut lieu une scène confuse que l'évangéliste n'a pas voulu décrire. Il dit seulement qu'un des assistants, sans doute un disciple, qui avait une épée, « coupa l'oreille au serviteur du grand-prêtre ». Cet incident de l'oreille coupée se trouve maintenant isolé dans le récit : rien ne l'explique, et l'on n'en voit pas les conséquences. Sans y faire attention, Jésus parle à ceux qui l'ont arrêté, comme s'ils étaient disposés à l'entendre, et il n'est plus question des disciples que pour mentionner leur fuite, dont on ne donne pas la raison. Si le serviteur du grand-prêtre a eu l'oreille coupée, c'est qu'il y a eu lutte après que les satellites eurent mis la main sur le Christ. Les disciples ont voulu le défendre, soit à son appel, soit qu'ils aient cédé à un mouvement spontané de résistance. Mais, comme ils n'étaient ni assez nombreux, ni assez bien armés, ils n'ont réussi qu'à couper une oreille, et le combat aura promptement cessé parce qu'ils perdirent courage ou virent l'inutilité de leur effort. Les amis de Jésus s'enfuirent tous, le laissant aux mains de ceux qui l'étaient venu chercher. Le discours qui est ici prêté au Christ aura pris la place d'indications concernant la mêlée qui se produisit après l'arrestation du maître et avant la fuite des disciples.

48 Et prenant la parole, Jésus leur dit : « Vous êtes venus, comme pour un voleur, avec des

Jésus reproche aux satellites d'être venus le prendre comme un voleur, alors qu'il eût été facile de le saisir dans le temple; mais c'est, ajoute-t-il, afin que les Écritures soient accomplies. Le rappel de cet enseignement quotidien, qui paraît avoir duré un certain temps, ne s'accorde pas avec la chronologie du dernier rédacteur, qui comporte seulement deux ou trois jours de prédication hiérosolymitaine, mais avec l'indication générale (XI, 20), antérieure à cette chronologie, et que Luc (XIX, 47 ; XXI, 37) a retenue. Pour que les Écritures soient mieux accomplies par cet enlèvement nocturne que par l'arrestation dans le temple, il faut que l'évangéliste n'ait pas songé seulement aux textes où l'on trouvait annoncée la mort du Christ, mais à quelque passage où il pensait voir le Messie comparé à un malfaiteur; sans doute il avait en vue le texte d'Isaïe (LIII, 12) qui est cité par Luc (XXII, 37).

Le discours est d'ailleurs mal ajusté à son cadre et peu conforme à la vraisemblance ; il serait mieux adressé aux chefs du sanhédrin qu'à la valetaille envoyée par eux pour prendre Jésus. Entre le coup d'épée qui a enlevé une oreille au serviteur de Caïphe et la fuite des apôtres, ce discours n'explique ni pourquoi le coup d'épée n'est pas vengé aussitôt sur le groupe des disciples, ni pourquoi

épées et des bâtons, vous saisir de moi. [49] Tous les jours, j'étais parmi vous, enseignant dans le temple, et vous ne m'avez pas pris. Mais c'est pour que les Écritures soient accomplies. » [50] Et le laissant, (les disciples) s'enfuirent tous.

[51] Cependant un jeune homme le suivait,

ceux-ci abandonnent leur maître. Ce n'est pas tant un cri d'indignation qu'une réflexion théologique, superposée au fait de l'arrestation. La leçon n'aurait pas été à sa place dans l'enclos de Gethsémani, mais elle a été insérée pour l'instruction du lecteur. On n'imagine pas que les satellites se soient arrêtés bénévolement pour entendre la protestation de Jésus, et celle-ci n'a pas été davantage une manière de congé donné aux disciples. Ces derniers se sont enfuis parce que leur essai de résistance a été aussitôt réprimé par une troupe plus forte qu'eux.

A la fin de ce récit est rapporté un incident si insignifiant par lui-même que l'on a pu y voir un souvenir personnel, et d'autre part si mal lié au contexte, si singulier de tournure, si vague en dépit de son apparente précision, qu'il est permis de le considérer comme fictif. Bien que tous ceux qui accompagnaient Jésus se soient dispersés, il se trouve que quelqu'un, dont on ne dit pas le nom ni la qualité, demeurait encore auprès de lui. Un jeune homme, qui n'avait pour tout vêtement qu'une pièce de toile autour du corps, s'attachait à sa

n'ayant qu'un drap sur le corps, et ils le sai-

suite ; on voulut le prendre, mais le jeune homme, lâchant le drap dont il s'enveloppait, s'enfuit tout nu.

Un vrai roman d'exégèse a été construit sur ce passage : le mystérieux individu n'était pas un apôtre ni un curieux qui aurait été là par hasard ; il habitait la maison où Jésus avait célébré la pâque ; il était déjà couché quand le Christ sortit pour se rendre à Gethsémani ; il s'était levé pour le suivre, simplement couvert de la pièce de toile ou de la robe de nuit qui l'enveloppait dans son lit (d'aucuns disent qu'il aurait pris froid en route s'il était venu de Jérusalem, et qu'il habitait la villa, — si villa il y avait, — de Gethsémani) ; c'était Jean Marc, l'auteur même de l'Évangile, et c'est chez sa mère, mentionnée dans les Actes (XII, 5, 12), qu'avait eu lieu le dernier repas.

Mais il n'est pas probable que le dernier repas ait eu lieu à Jérusalem. L'auteur du troisième Évangile, qui est aussi celui des Actes, ignore que la cène ait eu aucun rapport avec la maison de Jean Marc. Il est de toute évidence que le rédacteur du second Évangile l'ignore aussi bien que celui du troisième. Ce rédacteur ne sait pas davantage qui est ce jeune homme ni ce qu'il devint quand il eut perdu sa toile. Comment a-t-il été instruit d'un fait dont nul disciple ne fut témoin ? Il est ridicule de supposer que l'individu, après avoir laissé son drap, aurait rencontré Pierre, qui revenait à une certaine distance,

sirent. [52] Mais celui-ci, lâchant le drap, s'en-
fuit nu.

[53] Et ils emmenèrent Jésus chez le grand-prêtre.
Et les chefs des prêtres s'assemblèrent tous.

suivant Jésus, et lui aurait conté sa mésaventure : dans cette hypothèse, il aurait été connu. On est bien plutôt en présence d'un fait qui ne fut jamais attesté par personne, et qui pouvait se passer d'attestation, parce qu'il avait dû être, parce qu'il était écrit. A l'hypothèse d'une donnée quelconque, sans portée ni signification, on a le droit de préférer celle d'un trait conçu par application de prophétie. Et justement un texte d'Amos (II, 16, dans l'hébreu), à propos de fuite, parle d'un homme nu : « En ce jour-là, le plus robuste parmi les vaillants *s'enfuira nu* » (cf. Ap., XVI, 15). Le sens historique du passage ne peut être allégué contre l'idée d'une interprétation messianique, toutes les applications de ce genre qui se rencontrent dans l'Évangile étant des contresens.

*
* *

Les gens qui avaient pris Jésus le conduisent chez le grand-prêtre. On pourrait s'étonner que l'évangéliste ne donne pas le nom de ce personnage, à qui pourtant il attribue un rôle de première importance. La raison doit en être que ce rôle appartient à une rédaction secondaire, et que Caïphe n'était pas nommé dans la source ancienne, parce

54 Et Pierre le suivit de loin jusque dans la cour
du grand-prêtre ; et il était assis avec les valets
et se chauffait devant le feu.

55 Cependant les chefs des prêtres et tout le
sanhédrin cherchaient un témoignage contre

que le grand-prêtre n'intervenait pas personnellement dans le récit. Un enchevêtrement qui trahit le rédacteur est à noter dès le début dans la relation du jugement. Ce qui est dit de Pierre (v. 54), qui entre dans la cour et s'installe auprès du feu avec les valets, est sans rapport avec l'indication concernant la réunion du sanhédrin chez le grand-prêtre (v. 53 *b*) aussi bien qu'avec l'interrogatoire de Jésus. La mention de Pierre se relie d'une part à ce qui est dit d'abord (v. 53 *a*) : « Et ils emmenèrent Jésus chez le grand-prêtre », et d'autre part au récit du triple reniement (vv. 66-72). La donnée vague (v. 53 *b*) : « Et les chefs des prêtres, les anciens et les scribes s'assemblèrent tous », est pour préparer la scène de l'interrogatoire et du jugement; mais le tout paraît intercalé dans un récit plus bref où le reniement de Pierre était, comme dans Luc, le seul fait mentionné entre l'arrestation de Jésus et la consultation tenue le matin par les principaux membres du sanhédrin avant de livrer le prisonnier à Pilate.

L'évangéliste commence donc par dire, comme si c'était la chose du monde la plus naturelle, que les trois classes du sanhédrin, chefs des prêtres, scribes et anciens du peuple, s'assemblèrent vers

Jésus pour le mettre à mort, et ils n'en trouvaient point. [56] Car beaucoup déposaient faussement

une ou deux heures du matin, chez le grand-prêtre, dès que Jésus lui-même y eût été amené. Pourquoi viennent-ils ? Étaient-ils convoqués dès la veille, ou bien les valets du grand-prêtre sont-ils allés en grande hâte les prendre dans leurs lits ? Ce sont questions dont le narrateur ne s'inquiète pas. Il lui fallait sans doute une séance du sanhédrin, et il n'avait d'autre place pour la loger que les heures de la nuit, le procès devant Pilate ayant eu lieu dès les premières heures du jour. Il suppose en même temps que la séance s'est tenue chez le grand-prêtre, bien qu'un local dépendant du temple ait été régulièrement affecté aux assemblées du grand conseil. Il ne prend pas la peine de dire qu'il s'agit d'un procès et d'un jugement en forme. Après avoir superposé l'arrivée des magistrats à celle de Jésus et à l'entrée de Pierre dans la cour, il montre les juges sur leurs sièges et procédant à l'interrogatoire de témoins dont la présence à cette heure, chez Caïphe, est aussi inexplicable et n'est pas plus expliquée que celle du sanhédrin. Selon la tradition rabbinique, très digne de foi en ce point, le sanhédrin. jugeant en matière criminelle, ne rendait pas sa sentence dans la séance où avait lieu l'interrogatoire de l'accusé, et ses séances devaient avoir lieu pendant le jour. Mais l'évangéliste n'a cure de ces détails.

Trois scènes vaguement dessinées et encore plus

contre lui, et les témoignages ne s'accordaient pas. [57] Et quelques-uns, s'étant levés, déposèrent

vaguement reliées entre elles vont se succéder : interrogatoire des témoins (vv. 55-59), interrogatoire de Jésus (vv. 60-64), violences qu'on lui fait subir (v. 65). On dirait que ces éléments ont été pris de divers côtés et mal soudés ensemble. Or il se trouve que la première scène se déroule autour de la parole : « Je détruirai ce temple, et je le rebâtirai en trois jours », parole que Jésus semble avoir réellement dite, et qui fut matière à discussion dans les premiers démêlés de la communauté apostolique avec les Juifs. La seconde scène encadre un aveu de messianité qui se rencontre sous une autre forme dans le procès public (xv, 2), et l'on peut ajouter historique, devant Pilate. Enfin les mauvais traitements que l'on inflige au Christ chez le grand-prêtre correspondent aux coups et à la dérision des soldats dans le prétoire (xv, 16-20). Ce procès nocturne, qui paraît fictif, double donc le procès réel et contient des traits qui ont eu leur place dans celui-ci, ou qui s'y rapportent directement.

Tout le sanhédrin paraît d'abord en quête de témoignages qui pourraient motiver une sentence de mort. On ne trouvait rien, bien que l'on eût beaucoup de témoins. Ces témoins à charge déposaient faussement, et cependant ils ne s'accordaient pas. L'évangéliste veut signifier que Jésus n'avait donné prise à aucune accusation légitime et que

faussement contre lui, disant : [58] « Nous l'avons entendu dire : « Je détruirai ce temple fait de

tous les témoins cités étaient menteurs. Mais son zèle apologétique dépasse le but. Dans un procès régulier, les témoins auraient été interrogés séparément. On dirait ici que les témoins déposent ensemble et ne s'accordent pas sur l'objet de leurs attestations, ce qui exclurait tout concert préalable et supposerait un débordement spontané de mensonges individuels, variés et incohérents. Il y aurait eu pourtant un groupe de témoins, d'ailleurs aussi faux que les autres, pour certifier que Jésus s'était vanté de détruire le temple fait de main d'homme et d'en bâtir en trois jours un autre qui ne serait pas fait de main d'homme. Le rédacteur, qui ne recule devant aucune invraisemblance, et que la contradiction même n'effraie pas, ajoute aussitôt que le témoignage de ces gens qui disent la même chose n'était pas concordant.

La parole en elle-même est aussi bizarrement conçue qu'elle est mal présentée. Le temple qui n'est pas fait de main d'homme ne peut pas être, dans la pensée de l'évangéliste, un temple matériel qui s'édifierait en trois jours sans que personne y travaillât, quoique le rédacteur lui-même ait pu prêter aux témoins cette façon d'entendre un discours qui n'a de sens que si on l'interprète spirituellement. Les témoins seraient censés vouloir dire que Jésus s'est flatté de reconstruire le temple en trois jours sans y mettre la main. Le temple

main d'homme, et, en trois jours, j'en bâtirai un autre qui ne sera pas fait de main d'homme. »

non fait de main d'homme n'en est pas moins la société chrétienne où Dieu demeure, et qui est fondée sur la foi au Christ ressuscité le troisième jour après sa mort. On ne voit pas, après cela, pourquoi la parole est dénoncée comme un faux témoignage : c'est une remarquable prophétie de la destruction du temple, de la fondation de l'Église et même de la résurrection de Jésus. Suffit-il que les témoins ne s'en soient pas doutés, pour qu'ils soient traités de menteurs? Ou bien le rédacteur se serait-il embrouillé dans ses combinaisons, alléguant la parole comme un faux témoignage, et la traitant comme vraie par la paraphrase chrétienne qu'il en fait? Ou bien encore les mots : « fait de main d'homme », et « non fait de main d'homme », seraient-ils des gloses ajoutées après coup dans le texte évangélique? Ce sont des gloses, en effet, mais, vu la mentalité de l'évangéliste, on n'a aucun motif de les lui contester; car, tout en parlant de faux témoignage, il sait bien que la parole est attribuée à Jésus par la tradition apostolique, et qu'elle n'a pas été seulement reprochée au Christ par les Juifs; c'est pourquoi il introduit dans le texte de ce témoignage prétendu faux un commentaire qui tend à le rendre admirablement vrai. Plus loin (xv, 29) il reproduira sans sourciller, parmi les injures adressées à Jésus mourant, des propos qui supposent le texte non glosé : « Je

59 Et en cela même leur témoignage n'était pas concordant.

60 Et le grand-prêtre, se levant au milieu de

détruirai ce temple et je le rebâtirai en trois jours », et qui même sembleraient le supposer authentique. S'il parle maintenant de contradiction, c'est qu'il a introduit le trait en surcharge de ce qui précède, et qu'il veut retenir la contradiction des témoins pour expliquer l'intervention du grand-prêtre.

Ce serait, en effet, l'incohérence des accusations qui déterminerait le grand-prêtre à faire parler Jésus. Aucune dénonciation n'offrant le caractère d'un témoignage légalement recevable, puisque la Loi réclamait au moins deux dépositions concordantes, Caïphe se proposerait de surprendre dans la défense de l'inculpé un aveu qui compenserait cette insuffisance. Il se lève donc et, s'adressant à Jésus, lui demande pourquoi il ne répond rien aux déclarations que l'on vient d'entendre. Ainsi le Christ, au lieu de répliquer à chacun des témoins, a gardé le silence depuis le commencement de l'interrogatoire. C'est l'attitude qu'il prendra devant Pilate. Le rédacteur anticipe ce trait afin de montrer le Christ muet devant un tribunal de bourreaux, « comme la brebis sous les ciseaux du tondeur » (Is., LIII, 7), selon qu'il avait été prédit, plutôt que pour suivre son idée de l'endurcissement providentiel des Juifs, que le Christ voudrait procurer par son silence.

Jésus continuant à se taire, le grand-prêtre l'in-

l'assemblée, interrogea Jésus, disant : « Tu ne réponds rien à ce que ceux-ci déposent contre

terroge directement sur sa prétention à la qualité de Messie : « Es-tu le Christ, le fils du Béni? » Caïphe dit « le Béni », pour ne pas nommer Dieu. Cette fois Jésus peut faire une réponse qui trompe l'attente du pontife, mais il ne peut continuer à se taire sans paraître avouer qu'il n'est pas le Messie. Il répond donc, et par une affirmation nette : « Je le suis. » A ne consulter que les vraisemblances de l'histoire, Caïphe devrait entendre la formule : « fils du Béni », au sens traditionnel de Messie, et « le Fils de l'homme sur les nuées », dans la réponse de Jésus, ne serait aussi qu'une façon de désigner le Messie, d'après Daniel. Mais le Fils de l'homme dans Marc n'est pas le Messie juif, c'est le Christ divin de la foi paulinienne. Et le grand-prêtre va traiter de blasphématoire la réponse de Jésus. Dire : « Je suis le Christ », n'était pas un blasphème. Ce n'en était pas un non plus de dire : « Je suis le fils de Dieu », à moins qu'on ne s'en tînt pas à l'idée morale et religieuse de la filiation, et qu'on n'y associât quelque idée païenne d'incarnation divine. La scène s'explique au point de vue de l'évangéliste; mais elle manque de réalité. Devant Pilate, la définition du Messie sera tout autre; il sera dit « roi des Juifs ». Ce dernier aveu reçoit ici par avance une explication qui aura paru indispensable à l'évangéliste, mais qui n'en est pas pour cela mieux garantie.

toi? » [61] Et il se taisait, et il ne répondit rien. Le grand-prêtre l'interrogea de nouveau et lui dit : « Es-tu le Christ, le Fils du Béni ? » [62] Et Jésus

La réponse du Christ au grand-prêtre comprend deux assertions, d'abord l'aveu de sa messianité, puis une sorte de confirmation qui semblerait exigée par les circonstances où l'aveu se produit. Si précaire et si humiliée que soit sa situation présente, Jésus est le Christ, et ceux qui l'interrogent maintenant en auront la preuve lorsque sa gloire apparaîtra, lorsqu'ils le verront assis à la droite du Père et venant sur les nuées, Jésus est censé dire : « A la droite de la Puissance », pour éviter l'emploi du nom divin, comme le grand-prêtre a dit : « Fils du Béni. » L'évangéliste ne voit pas d'inconvénient à mettre sur la même ligne l'entrée de Jésus dans sa gloire immortelle, et la manifestation définitive de cette gloire dans la parousie. La description de la gloire du Christ est prise du Psaume cx (v. 1) ; celle de l'avènement messianique est prise de Daniel et veut signifier que Jésus est le Messie annoncé par ce prophète. Marc évite de faire dire au sanhédrin par le Christ : « Vous verrez bientôt » ; mais encore moins veut-il signifier : « Vous verrez un jour, à la fin de siècles nombreux ». La perspective de l'évangéliste est limitée à la génération présente.

Ayant entendu cette réponse, le grand-prêtre déchire ses habits en signe d'indignation et de douleur : c'était le rite prescrit à ceux qui en-

dit : « Je le suis, et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance, et venant avec les nuées du ciel. »[63] Et le grand-

tendaient un blasphème, et le rédacteur ne mentionne ce détail que pour mieux définir, au point de vue du judaïsme légal, l'accusation de blasphème, non pour mettre en relief les sentiments, réels ou simulés, du grand-prêtre. D'accord avec celui-ci sur la question du blasphème, les membres du sanhédrin, sollicités par Caïphe d'émettre leur avis, auraient condamné Jésus à la peine de mort, conformément à la loi du Lévitique (XXIV, 16). Mais d'après cette loi, le blasphémateur devait être lapidé. Or Jésus a été crucifié ; il a subi ce genre de supplice parce qu'il avait été condamné par l'autorité romaine, dans un procès régulier où le thème de l'accusation n'était pas un blasphème contre Dieu par affectation de qualité divine, mais la prétention messianique à la royauté d'Israël. Le procès devant Pilate n'a été en aucune façon la ratification du procès que l'évangéliste a supposé devant le sanhédrin. L'évangéliste attribue à cette assemblée une condamnation qu'elle n'a pas portée. Selon toute vraisemblance, l'idée du blasphème, comme toute la mise en scène du jugement devant Caïphe, a été conçue en vue de cette condamnation, qui n'a pas eu lieu. Il serait donc superflu d'admettre, en dépit des textes, que le blasphème soit la parole sur le temple, en regardant la question

prêtre, déchirant ses habits, dit : « Qu'avons-nous encore besoin de témoins ? 64 Vous avez

du grand-prêtre et l'aveu de Jésus comme interpolés dans le récit du jugement (s'il y a surcharge, c'est dans la parole sur le temple, vv. 57-59), ou que le blasphème porte seulement sur ce que Jésus a dit du Fils de l'homme assis à la droite de Dieu, ou que le grand-prêtre se serait empressé de trouver un blasphème où il n'y en avait pas, ou que le simple aveu de messianité, dans la bouche d'un homme aussi impuissant que le paraissait Jésus, ait pu être considéré comme un blasphème.

La tradition chrétienne aura senti de très bonne heure la nécessité apologétique de présenter le supplice de Jésus comme uniquement imputable aux Juifs : il importait à la nouvelle religion que son fondateur ne parût pas avoir été condamné par une juste sentence de l'autorité romaine ; d'autre part, il était fort délicat d'accuser de prévarication Pilate lui-même, et il était impossible de nier que la sentence de mort eût été rendue par lui ; restaient les dénonciateurs et les accusateurs du Christ, les Juifs, adversaires du christianisme naissant, détestés eux-mêmes dans le monde païen ; rien n'était plus facile que d'élargir leur rôle, de façon à transporter de Pilate sur eux la responsabilité entière du jugement rendu contre Jésus ; à cette fin, l'on aura imaginé tout le procès devant Caïphe, avec la sentence capitale que le procurateur n'aurait eu qu'à confirmer, et dans le procès devant Pilate on aura

entendu le blasphème. Que vous en semble ? »
Et tous le condamnèrent (comme) ayant mérité
la mort.

65 Et quelques-uns se mirent à cracher sur

introduit l'épisode de Barabbas, pour que le magistrat romain ne semblât pas seulement avoir laissé exécuter une condamnation dont il n'était pas l'auteur, mais avoir fait tout le possible pour que ce jugement inique fût frustré de son effet. Ainsi le supplice du Christ n'était pas une action de la justice romaine : ce n'était que le crime des Juifs. Rien ne sert de dire que les chrétiens n'avaient aucun intérêt à disculper, au temps de Néron, un fonctionnaire de Tibère, qui était mort en disgrâce. Il ne s'agit point ici de la personne de Pilate, mais de l'autorité qu'il représentait. C'est pour ce motif que, dans les deux autres Synoptiques et dans le quatrième Évangile, on chargera de plus en plus les Juifs, et Pilate, c'est-à-dire l'autorité romaine, apparaîtra de plus en plus favorable à Jésus.

Le jugement chez Caïphe est suivi d'une scène odieuse où l'on voit certains membres du sanhédrin outrager le Christ. On est d'autant plus fondé à supposer là un dédoublement de la dérision dans le prétoire, que la description est mal équilibrée. On ne sait d'où viennent les « quelques-uns » qui se mettent à frapper Jésus ; le contexte invite à reconnaître en eux les juges mêmes du Christ ; mais l'évangéliste ne le dit pas expressément, et peut-être n'est-ce que par une maladresse de rédac-

lui, à lui voiler le visage, à lui donner des coups de poing et à lui dire : « Prophétise ». Et les valets le reçurent avec des soufflets.

66 Et comme Pierre était en bas, dans la cour, il vint une des servantes du grand-prêtre ; 67 et

tion qu'il paraît le laisser entendre ; il ne semble pas qu'une distinction nette existe dans son esprit entre ceux qui commencent à frapper Jésus, et les valets qui le reçoivent avec des soufflets. La mention des valets semble venir pour compléter et rectifier l'indication vague qui a été donnée d'abord. Le détail du voile jeté sur le visage du Christ pourrait être en rapport avec le passage d'Isaïe (LIII, 3) où les versions grecques disent que la « figure » de l'homme des douleurs « était comme cachée » ; les coups, avec Michée (IV, 14) et Isaïe (L, 6) ; la demande de prophéties, avec un passage des Rois (I Rois, XXII, 24, Septante). Il n'est pas dit qu'on voile la tête de Jésus pour lui faire deviner qui l'a frappé. Peut-être a-t-on voulu attribuer au mot « prophétiser » une signification générale : Jésus serait invité par dérision à faire le prophète, soit par une prédiction, soit par un signe analogue à ce que l'on croyait et racontait des prophètes anciens.

*
* *

Ayant décrit cette parodie de jugement, l'évangéliste revient à l'apôtre Pierre. Le récit du reniement se rattache à ce qui a été dit plus haut (v. 54)

voyant Pierre qui se chauffait, après l'avoir regardé, elle dit : « Toi aussi, tu étais avec Jésus le Nazaréen. »[68] Et il nia en disant : « Je ne sais ni ne comprends ce que tu dis. » Et il s'en

touchant l'entrée de Pierre dans la maison du grand-prêtre, et la hardiesse qu'il avait eue de se mêler aux gens de Caïphe, près du feu où ceux-ci se chauffaient. Le narrateur dit que l'apôtre se chauffait à la lumière, parce que le brasier, en effet, éclairait à l'entour et allait permettre de reconnaître l'intrus. Dans l'agitation où le retour de la troupe armée avait mis la maison, une servante s'approche de ceux qui entouraient le feu, remarque Pierre et lui dit aussitôt : « Toi aussi, tu étais avec Jésus de Nazareth. » Protestation de l'apôtre, mais en forme négative, presque en forme de restriction mentale. L'évangéliste dit ensuite que Pierre « s'en va dehors », et il ajoute : « vers le vestibule », indication qui semble vouloir redresser la première, et qui plutôt la contredit. Puis vient la mention d'un premier chant du coq, destinée visiblement à marquer l'heure du premier reniement, comme le second chant marquera l'heure du troisième, afin de montrer la prédiction du Christ accomplie dans les termes précis où l'évangéliste l'a rédigée. Bien que Pierre ait changé de place et qu'il ne soit plus au milieu du groupe de satellites qui se chauffent, la même servante dit aux mêmes assistants ce qu'elle a dit d'abord à Pierre lui-même, et l'apôtre nie de nouveau, comme s'il était

alla dehors, dans le vestibule, et un coq chanta.
69 Et la servante, le voyant, se mit à dire de
nouveau à ceux qui se trouvaient là : « Il en

encore auprès du feu pour entendre ce qu'on dit de lui. Un certain temps se passe, comme si tout le monde voulait ou devait attendre le second chant du coq afin de procurer la réalisation de la prophétie par le troisième reniement. Dans l'instant convenable, les assistants soulèvent de nouveau la question, objectant à l'apôtre sa qualité de galiléen qu'ils ont reconnue à son accent et à son langage. Pierre nie plus fort et avec serment ; le coq chante pour la seconde fois ; Pierre se souvient de la prédiction, et il pleure. On oublie de dire qu'il s'en va, ce qui est pourtant la conclusion logique de l'incident. Le lecteur se demande aussi pourquoi l'apôtre, dont la mémoire se réveille au second chant du coq, ne s'est pas rappelé dès le premier la prédiction du Christ. En coordonnant la prophétie et le fait, en prenant l'anecdote du reniement pour remplir la troisième veille, l'évangéliste a négligé le soin de la vraisemblance.

Mais le récit plus simple qu'il a remanié n'est pas trop difficile à reconstituer. Le départ de Pierre, après le premier reniement, se trouve en rapport avec le premier chant du coq, parce que dans la source, où le chant du coq n'était mentionné qu'une fois, pour indiquer l'heure, ce trait terminait le récit. L'indication de l'heure aura suggéré la

est. » [70] Et il nia de nouveau. Et peu après, ceux qui étaient là dirent encore : « Certainement tu en es, car tu es galiléen. » [71] Et il se mit à faire des imprécations et à jurer : « Je ne

circonstance du chant et déterminé par la même occasion la forme de la prophétie concernant le reniement. Si l'on élimine le faux départ de Pierre et le chant du coq, la seconde remarque de la servante n'a plus rien que de naturel : d'abord elle a interpellé l'apôtre ; sur la réponse évasive de celui-ci, elle se tourne vers les gens qui sont avec Pierre auprès du feu et leur dit : « Il en est ». Les mots : « le voyant » (v. 69), ont été ajoutés pour souder vaille que vaille le second reniement au départ, comme les mots : « vers le vestibule » (v. 68), ont été ajoutés pour que Pierre, « sorti dehors », eût encore l'air d'être dans la maison. Les mots : « peu après », « encore » (v. 70), sont pareillement destinés à faire durer l'incident et à mettre en relief la circonstance du triple reniement. Si on les supprime, on trouve que la réflexion des témoins vient au mieux pour compléter celle de la servante. En répliquant à cette commère, le galiléen a trahi son origine. On le lui dit ; il s'épouvante et, cette fois, renie son maître de toutes ses forces ; après quoi il s'éclipse promptement.

Le récit primitif était donc ainsi conçu : XIV, 53. « Et ils emmenèrent Jésus chez le grand-prêtre. 54. Et Pierre le suivit de loin jusque dans la cour du grand-prêtre ; et il était assis avec les valets et se

connais pas cet homme dont vous parlez. » [72] Et aussitôt, pour la seconde fois, un coq chanta. Et Pierre se ressouvint de la parole que Jésus lui avait dite : « Avant qu'un coq ait chanté deux fois, tu me renieras trois fois. » Et à ce souvenir, il pleura.

chauffait devant le feu. 66. Et il vint une des servantes du grand-prêtre, 67, et voyant Pierre qui se chauffait, elle dit, après l'avoir examiné : « Toi aussi tu étais avec Jésus le Nazaréen. » 68. Et il nia en disant : « Je ne sais ni ne comprends ce que tu dis. » 69. Et la servante redit à ceux qui se trouvaient là : « Il en est. » 70. Et il nia de nouveau. Et ceux qui étaient là dirent : « Certainement, tu en es, car tu es galiléen. » 71. Et il se mit à faire des imprécations et à jurer : « Je ne connais pas cet homme dont vous parlez. » 68. Et il s'en alla dehors. Et l'on était au chant du coq. xv, 1. Et dès le matin, après avoir tenu conseil », etc.

Que devint ensuite l'infortuné Pierre ? S'enfuit-il comme les autres et reprit-il tout aussitôt le chemin de la Galilée, ou bien suivit-il encore de loin, à la dérobée, les tristes événements de cette journée, et ne se décida-t-il à quitter Jérusalem que le soir de la passion ? On ne saurait le dire. Mais, s'il y a quelque part dans le second Évangile un souvenir personnel de Pierre, c'est le récit du reniement en la forme où l'avait trouvé le rédacteur.

*
* *

XV. [1] Et dès le matin, après avoir tenu conseil, les chefs des prêtres, avec les anciens et les

On dirait qu'une seconde réunion du sanhédrin a lieu dès le matin ; mais l'évangéliste ne précise pas le rapport de cette réunion avec la séance de nuit. Ce n'est pas motif pour confondre les deux en une seule. Dans la première, la condamnation à mort est censée acquise par jugement des magistrats juifs ; dans la seconde, les magistrats préparent l'accusation qu'ils vont porter devant le procurateur. On ne voit pas que la seconde délibération suive immédiatement la première. Quant à l'objet, les indications qui concernent les deux réunions sont disparates et non complémentaires : si l'on a formulé une condamnation régulière que Pilate n'ait qu'à ratifier, l'accusation est toute prête ; si l'on prépare maintenant une accusation en forme, pour que Pilate juge et condamne, c'est que le sanhédrin lui-même n'a pas condamné. La source de Marc plaçait au matin la délibération des principaux Juifs qui devaient se rendre accusateurs de Jésus ; c'est pourquoi l'évangéliste mentionne ici un conseil qui, dans sa rédaction, paraît doubler la réunion nocturne ; il ne dit pas qu'une sentence capitale ait été alors prononcée ou renouvelée contre Jésus, et il n'a pas soupçon de l'idée qui a trouvé crédit chez plusieurs commentateurs modernes, d'après lesquels cette seconde séance du sanhédrin aurait été une sorte de fiction légale pour confirmer la condamnation résolue pendant la nuit. Il n'est pas question

scribes, et tout le sanhédrin, ayant fait lier Jésus, l'emmenèrent et le remirent à Pilate.

2 Et Pilate l'interrogea : « Tu es le roi des Juifs ? » Et répondant, il lui dit : « Tu le dis. »
3 Et les chefs des prêtres formulaient contre lui

de jugement. Caïphe et ses affidés conviennent entre eux de ce qu'ils vont dire au gouverneur, puis ils font lier Jésus, bien décidés à le présenter à Pilate comme un faux Messie et un artisan de révolte. Selon l'évangéliste, tout le sanhédrin se serait transporté chez Pilate ; mais nul besoin n'était de réunir l'assemblée pour concerter la plainte ; un groupe de magistrats, d'accord avec le grand-prêtre, suffisait pour préparer, énoncer et soutenir l'accusation. Dans l'esprit des évangélistes, le sanhédrin représente les Juifs, les Juifs qui ont fait mourir le Christ. De là viennent les expressions générales dont les rédacteurs se servent d'autant plus volontiers qu'ils étaient fort mal renseignés sur le détail des faits. Dans la suite, les chefs des prêtres sont seuls mentionnés, et la source de Marc ne signalait peut-être qu'eux dans les préliminaires du procès devant Pilate.

Il semble que les accusateurs de Jésus aient trouvé Pilate à son tribunal, prêt à les entendre. Le procurateur avait sa résidence ordinaire à Césarée, mais il venait à Jérusalem pour la pâque, afin de veiller au maintien de l'ordre. On admet volontiers que, dans ses séjours temporaires, il s'installait au palais d'Hérode. Mais on a supposé aussi

beaucoup d'accusations. [4] Et Pilate l'interrogea de nouveau : « Tu ne réponds rien ? Vois quelles accusations ils formulent contre toi ! » [5] Et Jésus

que ce palais pouvait rester à la disposition des princes de la famille hérodienne, et que le procurateur résidait dans la tour Antonia, où se trouvait le quartier de la garnison romaine, et d'où il pouvait plus facilement surveiller le temple et ses abords. Les récits de la passion donneraient à penser que le tribunal de Pilate était proche de l'endroit où étaient casernés les soldats romains. Mais ce peut être affaire de perspective. Les disciples du Christ ont pu savoir où demeurait Pilate, nos évangélistes ne le savent plus que très vaguement.

La relation du procès devant le procurateur est confuse, à la fois incomplète et surchargée ; le développement de l'affaire est impossible à suivre ; au début manque l'énoncé de l'accusation, et la sentence de condamnation manque à la fin. On ne voit pas pourquoi Pilate, sans que la cause ait été introduite, sans que les griefs aient été formulés, demande à Jésus s'il est le roi des Juifs, ni pourquoi les plaintes des prêtres se produisent quand elles sont devenues inutiles, après l'aveu du Christ. Le défaut de cet arrangement, et la comparaison de Luc (XXIII, 2-3) donnent à penser que l'évangéliste a fait une transposition, soit pour différencier le procès devant Pilate d'avec le procès devant Caïphe, soit pour donner plus de relief au silence de Jésus, soit enfin et surtout pour préparer l'incident

ne répondit plus rien, de sorte que Pilate était étonné. [6] Et à l'occasion de la fête, il leur accordait la liberté d'un prisonnier, (celui) qu'ils

de Barabbas, la faveur, en fait inexpliquée et inexplicable, que le procurateur est censé avoir témoignée au Christ, ayant, selon l'évangéliste, son motif dans le silence gardé par l'accusé devant ses accusateurs, et l'aveu messianique ne pouvant être que matière à condamnation. La donnée primitive était que Jésus, dénoncé à Pilate comme prétendu Messie par les chefs des prêtres, n'avait rien répondu à ses accusateurs; interrogé par le magistrat romain sur le fond de l'affaire, Jésus avait simplement avoué; la condamnation s'en était suivie. L'épisode de Barabbas fait pendant au jugement par Caïphe; il s'intercale dans la relation du procès devant Pilate pour faire entendre, contrairement à la vérité, que le procurateur n'a pas condamné Jésus, mais qu'il l'a laissé mettre à mort, se conformant à la sentence du sanhédrin, après avoir essayé vainement de le soustraire à ses ennemis par voie de grâce.

Selon l'évangéliste, Pilate, embarrassé du silence de Jésus, n'osant absoudre un accusé qui ne se défend pas, ou plutôt ne pouvant casser une sentence du sanhédrin que l'aveu du Christ justifie en droit strict, convaincu d'ailleurs qu'il n'a pas affaire à un perturbateur de l'ordre public, aurait l'idée de sauver l'inculpé en faisant demander sa grâce par le peuple. Une coutume, en effet, — qui est

demandaient. [7] Et il y avait le nommé Barabbas, arrêté avec les séditieux qui, dans la sédition, avaient commis un meurtre. [8] Et la foule, étant

signalée seulement dans les Évangiles et sur l'antiquité ou même la réalité de laquelle on n'est pas autrement renseigné, — aurait existé, qui faisait concéder par le pouvoir au peuple, à chaque fête de pâque, la mise en liberté d'un prisonnier. La coutume aurait été d'origine juive, son rapport avec la pâque n'étant pas une simple coïncidence, et la mise en liberté d'un captif rappelant en quelque manière la délivrance d'Israël quand Dieu le tira de la servitude d'Égypte. Il va de soi que nul gouvernement ne se serait laissé enlever par ce moyen la faculté de punir ses ennemis ; il était toujours facile de dérober à la faveur du peuple les gens qu'on voulait supprimer. Mais ce que dit Marc a bien plutôt l'apparence d'une légende populaire que d'une coutume véritable.

Or, en ce temps-là, il y aurait eu sous les verrous un certain Barabbas, qui, avec une troupe de factieux, avait commis un meurtre dans une sédition. On ne doit pas songer à un mouvement qui aurait eu quelque caractère politique ; il s'agirait d'une émeute vulgaire, un mauvais coup de gens sans aveu. Les indications sont très vagues, sous une apparence de précision, comme ce qui a été dit de la coutume dont Barabbas est censé avoir bénéficié. L'évangéliste parle de « la sédition » et « des séditieux », comme si tout le monde les con-

montée, se mit à réclamer ce qu'il avait coutume de leur faire. [9] Et Pilate prit la parole en disant : « Voulez-vous que je vous mette en

naissait ; c'est une façon naïve de présenter un fait dont celui même qui en parle ne sait rien. Pilate aurait considéré Barabbas comme un vulgaire bandit et n'aurait pas soupçonné que la masse des Juifs pût s'intéresser à lui. Mais, dans ce cas, l'on se demande comment un administrateur intelligent a pu accorder la libération d'un malfaiteur dangereux.

Ayant donc imaginé d'offrir au peuple, qu'il croit favorable à Jésus, la grâce du prisonnier que les prêtres lui ont livré, Pilate propose à la foule, quand elle se présente, suivant l'usage, la mise en liberté de son Messie. Il aurait dit : « Voulez-vous que je vous libère le roi des Juifs ? » La forme de cette proposition est singulière. Mais l'évangéliste ne veut pas prêter à Pilate l'intention de se moquer ouvertement des Juifs ou de Jésus lui-même. « Roi des Juifs » est le thème de l'accusation portée : Pilate, juge de la cause, désigne ainsi l'inculpé ; et comme il est censé comprendre que la royauté affectée par le Christ n'a rien qui compromette l'autorité de César, il peut, du moins au gré du rédacteur, parler du roi des Juifs comme d'une personne qui doit être chère à ses compatriotes. L'évangéliste veut que Pilate offre aux Juifs la liberté de leur Christ. Il ne faut pas chercher d'autre sens à la proposition, inconcevable au point

liberté le roi des Juifs? » [10] Car il savait que les chefs des prêtres l'avaient livré par jalousie. [11] Et les chefs des prêtres excitèrent la foule,

de vue de l'histoire, qu'il adresse au peuple assemblé. Pilate aurait cru, non sans raison, que les prêtres étaient jaloux du crédit que Jésus avait acquis auprès de la masse. Mais le peuple était disposé maintenant à suivre l'impulsion de ses chefs religieux. A l'instigation des prêtres, la foule demande au procurateur désappointé qu'on lui accorde la liberté de Barabbas plutôt que celle de Jésus.

Ce brusque revirement ne serait pas facile à expliquer selon la vraisemblance. La captivité du nouveau prophète pouvait nuire à son crédit, mais non ameuter le peuple contre lui. Que la population ait subitement passé de l'admiration à la haine, et que, non contente de préférer Barabbas au Christ, elle ait demandé avec rage que celui-ci fût crucifié; que les prêtres aient eu le temps, entre la proposition de Pilate et la réponse du peuple, — réponse qui ne semble d'ailleurs avoir comporté aucun délai — de changer ainsi les sentiments de la foule et de l'amener à une sorte de fureur contre Jésus; que le procurateur ait aussitôt cédé à ce violent caprice : ce sont autant de traits qui conviennent mieux à la fiction légendaire qu'à l'histoire, et qui ressembleraient plutôt à un effet de théâtre, dans un mélodrame ou une pièce enfantine, qu'à une scène de la vie réelle.

afin qu'il leur accordât plutôt la liberté de Barabbas. [12] Et Pilate, prenant de nouveau la parole, leur dit : « Que voulez-vous donc que

Pilate, trompé dans son attente par le choix que les Juifs ont fait de Barabbas, demande, avec une naïveté aussi peu conforme à la situation qu'à son caractère personnel, quel sort devra être attribué à celui qu'on lui a dénoncé et que le peuple semblait disposé à regarder comme roi des Juifs. La foule répond : « Crucifie-le. » L'évangéliste dit même qu'ils crièrent cela « de nouveau », comme si, dans leur réponse à la proposition de Pilate, les Juifs ne s'étaient pas contentés de demander la grâce de Barabbas, mais avaient positivement réclamé l'exécution de Jésus. Pilate ne se rend pas tout de suite. Il lui répugne de livrer à la mort un innocent, et il se constitue près des Juifs l'avocat du Christ, déclarant qu'il ne trouve pas dans son affaire motif de condamnation. Mais la foule redouble ses cris. Dans le temps où ce récit fut conçu, on avait déjà vu des Juifs, en certaines occasions, par exemple dans le cas de Paul, demander avec cet acharnement la mort des chrétiens.

Le procurateur cède, n'étant pas censé pouvoir refuser la grâce de Barabbas ni mettre obstacle à l'exécution de Jésus ; il accorde la liberté du criminel, et il livre l'innocent pour qu'on le crucifie. Il fait d'abord flageller le Christ, suivant l'usage, la flagellation servant de préliminaire au crucifiement. Tout semble s'exécuter rapidement, et l'on

je fasse de celui que vous appelez le roi des Juifs » ? [13] Et ils crièrent de nouveau : « Crucifie-le ! » [14] Et Pilate leur dit : « Mais qu'a-t-il fait

dirait que Pilate ne prend même pas le temps de prononcer la sentence dans les formes légales. C'est que l'évangéliste, en effet, a évité de dire que la condamnation avait été portée par le magistrat romain ; il veut faire entendre que Pilate a été contraint par les Juifs, après avoir usé en vain du moyen de grâce qui s'offrait en cette occasion, de laisser exécuter l'arrêt de mort qu'avait rendu le sanhédrin. Perspective essentiellement fausse, puisque Jésus a été exécuté par des soldats romains, en vertu d'une sentence édictée par Pilate, après examen de la cause par le même. De quelque manière qu'on explique la fiction, l'histoire de Barabbas est inconsistante comme fait.

Il est de toute invraisemblance que le procurateur se soit intéressé à la personne de Jésus, et il ne se fit probablement aucun scrupule de décider sa mort. Aurait-il cependant remarqué que le fanatisme juif était seul en cause ? Aurait-il souhaité véritablement de dérober aux poursuites de gens qu'il méprisait un accusé qu'il jugeait inoffensif ? Aurait-il senti aussi que sa résistance provoquerait des troubles à Jérusalem, lui susciterait des difficultés à Rome ? Aurait-il pris ensuite son parti avec cette indifférence calculée d'un homme politique pour qui la raison d'État et l'avantage personnel primaient toute considération de justice ? Devant

de mal? » Et ils crièrent plus fort : « Crucifie-le ! » [15] Et Pilate, voulant satisfaire le peuple, leur accorda la liberté de Barabbas, et il livra

nos textes, ces conjectures sont purement gratuites. La prétention messianique impliquait une équivoque dont Jésus n'est sorti que par la mort et dont on ne peut pas supposer que Pilate ait deviné l'explication. La distinction de l'avènement glorieux et du règne spirituel du Christ résulte de la situation créée par la mort de Jésus. Jamais celui-ci ne l'a formulée, et Pilate n'a pu la soupçonner. La parole du Christ johannique (Jean, xviii, 36) : « Mon royaume n'est pas de ce monde », n'aurait jamais pu être dite par le Christ de l'histoire. Ce que celui-ci a réellement dit, son aveu à Pilate, signifie le contraire. L'objet de sa mission, tel qu'il le voyait encore à cette heure suprême, n'était pas l'établissement d'une société spirituelle, compatible avec tous les pouvoirs humains, c'était l'instauration complète du règne de Dieu à la place de la tyrannie des hommes. Se trouvant en face d'une agitation populaire dont l'étiquette, pour le moins, était inquiétante, et dont le terme prévu, sinon le but avoué, était le renversement de l'ordre établi, Pilate, quand même il aurait attaché plus d'importance qu'il n'en attachait à la vie d'un homme et à la vie d'un juif, ne dut pas avoir l'ombre d'un doute sur la légitimité de son arrêt. Au surplus, les circonstances ne lui permettaient guère d'apprécier la grandeur morale de Jésus, et il était incapable

Jésus, après l'avoir fait flageller, pour qu'il fût crucifié.

16 Et les soldats l'emmenèrent à l'intérieur de la cour, c'est-à-dire (dans) le prétoire, et ils convoquèrent toute la cohorte. 17 Et ils le revêtirent

de la comprendre assez pour concevoir l'idée d'arracher le Christ au destin que son titre messianique lui faisait nécessairement encourir. Pilate n'a pu songer un seul instant à mettre en liberté « le roi des Juifs ». Il aurait dû l'arrêter le lendemain.

La flagellation de Jésus, après la sentence du procurateur, aura été exécutée en public devant le tribunal de Pilate, par les soldats romains. Suit une scène de dérision que rien ne prépare et qui vient même en surcharge dans le récit. Il a été dit (v. 15) que Pilate « livra Jésus pour qu'il fût crucifié » ; après la scène de dérision, l'on se retrouvera au même point (v. 20 *b*); les soldats « emmènent » Jésus « pour le crucifier ». Cette scène est parallèle à celle qui, dans des conditions analogues, suit le procès devant Caïphe. Mais la scène du prétoire a plus de traits originaux, sinon authentiques. Après avoir flagellé le Christ, les soldats romains l'auraient traité en roi de comédie. De l'endroit, accessible à tous, où se trouvait le tribunal, ils conduisent le condamné dans l'intérieur des bâtiments qui leur servaient de caserne. Là ils appellent toute la cohorte, c'est-à-dire les six cents hommes qui la composaient. Jésus avait été dépouillé de ses vête-

de pourpre et le ceignirent d'une couronne d'épines qu'ils avaient tressée. [18] Et ils se mirent à le saluer, (disant) : « Salut, roi des Juifs ! » [19] Et

ments pour la flagellation : ce supplice était administré avec des fouets garnis de lanières de cuir, et il n'était pas rare que la victime y succombât. Des soldats, pour s'amuser du prétendu roi des Juifs, lui mettent sur les épaules un manteau de pourpre, peut-être un de leurs manteaux rouges, figurant la pourpre royale ; en guise de couronne, ils entrelacent des branches d'épines flexibles et lui posent sur la tête ce triste diadème. Cette couronne pouvait être douloureuse ; mais elle n'est pas comprise comme un instrument de torture : c'est un moyen de dérision. A cette caricature de roi les soldats rendent des semblants d'hommages : saluts et génuflexions . Mais ils ne s'en tiennent pas à la moquerie, et leur mépris se traduit de façon plus grossière : ils frappent la tête du Christ avec un roseau et ils lui crachent au visage. Ce dernier trait s'est rencontré dans la scène d'outrages chez Caïphe, où il est peut-être mieux à sa place. Pour mener Jésus au lieu de l'exécution, les soldats lui ôtent le manteau de pourpre, sans doute aussi la couronne d'épines, et lui remettent ses habits.

Il n'est pas impossible que cette scène ait été conçue pour l'accomplissement des prophéties, et coordonnée au titre de roi des Juifs par celui qui l'a imaginée ; du moins les coups sur la tête avec le roseau semblent venir de Michée

ils lui frappaient la tête avec un roseau, ils crachaient sur lui, et, s'agenouillant, ils lui ren-

(IV, 14) : « On frappe de la verge sur la joue le juge d'Israël. » Et l'on peut trouver invraisemblable que, dans l'intervalle de la flagellation et du crucifiement, il ait été permis à toute la garnison de Jérusalem d'user ainsi d'un condamné pour son propre divertissement. Les soldats auraient-ils eu la faculté d'aggraver selon leur caprice la sentence de mort ?

C'est pourquoi, en supposant que le récit de Marc représente une tradition historique, on a conjecturé que cette dérision du Christ n'avait pas été un incident fortuit. Jésus aurait été pris comme roi des fous, conformément à un rite où ce roi de carnaval n'était pas mis à mort pour la forme mais en réalité. On a relevé dans Philon (*In Flaccum*, 6) l'histoire singulière du fou Carabas, que la populace d'Alexandrie s'était amusée à costumer en roi, pour se moquer du jeune Agrippa, devenu roi de Judée par faveur de Caligula, et l'on s'est demandé si Carabas ne serait pas le nom même de Barabbas, nom qui ne serait pas celui d'un individu, mais celui du personnage qui figurait le roi dans des fêtes analogues aux Saturnales romaines et aux Sacées babyloniennes. La conduite des soldats romains à l'égard de Jésus se comprendrait mieux si Pilate, ayant prononcé la condamnation du Christ, comme d'un simple aventurier, au supplice de la croix, l'avait livré aux soldats pour qu'il

daient leurs hommages. [20] Et quand ils se furent joués de lui, ils lui enlevèrent la pourpre et le revêtirent de ses habits, et ils l'emmenèrent pour le crucifier.

fût crucifié en Barabbas, en guise ou en place du Barabbas. Du nom et de la circonstance mal comprise, l'intérêt apologétique aidant, l'histoire de Barabbas, autrement inexpliquée, aurait été déduite.

Contre cette dernière hypothèse on peut faire valoir que la scène du prétoire est aussi adventice dans le récit de la passion que l'histoire de Barabbas; qu'elle n'a même aucune chance d'être plus ancienne dans la tradition évangélique; que les deux semblent avoir été conçues indépendamment l'une de l'autre et pour des motifs différents, l'histoire de Barabbas étant pour l'apologie du christianisme devant l'autorité romaine, et la scène du prétoire pour l'accomplissement des prophéties; enfin que la scène du prétoire ne paraît aucunement liée dans la tradition soit à la sentence de Pilate soit à l'exécution de cette sentence par le crucifiement, ces deux points fermes des souvenirs apostoliques, et qu'il n'en devrait pas être ainsi dans le cas où la dérision aurait été l'une des conditions du supplice fixées par le jugement du procurateur. Le nom de Bar-Abba était, paraît-il, fort commun. L'histoire de Barabbas aura été construite, avec ce nom vulgaire, d'après quelque coutume plus ou moins analogue à celle que dit l'Évangile, et quelque anecdote s'y rapportant.

21 Et ils requirent un passant qui arrivait des

*
* *

A Rome, le supplice de la croix était réservé aux esclaves. On l'appliquait aussi aux condamnés à mort qui n'étaient pas citoyens romains, aux voleurs de grand chemin, aux rebelles. Cette peine était regardée comme la plus infamante. Chez les anciens peuples d'Orient, la croix consistait en un simple poteau. Chez les Romains, elle comportait souvent une traverse que l'on attachait horizontalement au sommet du poteau et sur laquelle on clouait les bras du crucifié. Le poteau dépassait-il la traverse, ou bien celle-ci était-elle ajustée au sommet du poteau ? Peut-être, dans la croix de Jésus, le sommet du poteau dépassait-il la traverse, puisque l'on mit une inscription au-dessus de sa tête. Une cheville plantée dans le poteau passait entre les jambes des crucifiés et soutenait leur corps. A Rome, le condamné s'en allait au supplice en portant la traverse de la croix, le poteau étant d'avance en place. En Orient, il portait peut-être la croix entière, mais on ne saurait l'affirmer dans le cas de Jésus.

Il semble que le Christ ait succombé sous un fardeau trop pesant pour lui, parce que la flagellation avait épuisé ses forces. Les soldats prirent un passant qui arrivait de la campagne et l'obligèrent à porter la croix. La tradition a conservé le nom de cet homme : c'était un juif originaire de Cyrène,

champs, Simon de Cyrène, père d'Alexandre et de Rufus, pour qu'il emportât sa croix.

appelé Simon. Ses deux fils, Alexandre et Rufus, étaient connus de la communauté chrétienne pour laquelle fut rédigée cette notice ; peut-être vivaient-ils encore lorsque ce passage du second Évangile fut écrit ; ils avaient donc embrassé la foi du Christ, peut-être après leur père lui-même. Ce dernier point toutefois est fort hypothétique. On peut croire du moins que cet Alexandre et ce Rufus se flattaient d'être fils d'un homme qui avait assisté au supplice de Jésus et qui avait même porté sa croix. C'est par eux sans doute que ce détail, d'une précision tout à fait extraordinaire dans les récits de la passion, sera entré dans la tradition de l'Évangile et d'abord dans la rédaction de Marc. Leurs noms étant des plus communs, il n'y a pas lieu de les identifier avec l'Alexandre des Actes (XIX, 33) ou celui des Épîtres à Timothée (I TIM., I, 20; II TIM., IV, 14). et le Rufus de l'Épître aux Romains (XVI, 13). Rien ne prouve que Simon demeurât à Jérusalem. Il pouvait y être venu, seul ou avec sa famille, pour la pâque. Les soldats le mettent à réquisition comme il entrait en ville. On ne dit point qu'il vînt de travailler aux champs, ou que ce fût un paysan allant à Jérusalem pour affaires (cf. XVI, 12), ou un citadin qui serait sorti pour se promener de bon matin. En tous cas, le trait n'est pas à alléguer pour prouver que Jésus a été crucifié un jour ordinaire, non le premier jour de l'octave pascale.

[22] Et ils le conduisirent au lieu (dit) Golgotha,
ce qui signifie lieu du Crâne. [23] Et ils lui don-
nèrent du vin mêlé de myrrhe, et il n'en prit

Conformément à la Loi, le crucifiement eut lieu hors la ville, en un lieu appelé Golgotha, c'est-à-dire « crâne ». Les Romains faisaient ces sortes d'exécutions au bord des grandes routes, et le Golgotha se trouvait en effet près d'un chemin. Il est invraisemblable que le nom ait été emprunté à la destination de l'endroit, car un lieu d'exécution n'est pas spécialement le lieu du crâne des suppliciés. On peut croire que le Golgotha était un tertre ou un rocher dénudé qui avait l'apparence d'un crâne chauve. L'emplacement se trouvait au nord-ouest de la ville. « Il n'y a pas de raison décisive pour placer le Golgotha à l'endroit précis où, depuis Constantin, la chrétienté tout entière l'a vénéré. Mais il n'y a pas non plus d'objection capitale qui oblige de troubler à cet égard les souvenirs chrétiens » (Renan, *Jesus*[13], 429).

Il semble que, dans la source de Marc, la mention du crucifiement (v. 24 *a*) suivait l'arrivée au Golgotha (v. 22), et que ce qui est dit plus loin de l'inscription (v. 26) se rattachait à la mise en croix. Les incidents du vin aromatisé et du partage des vêtements sont pour l'accomplissement des prophéties ; l'indication de l'heure appartient à la chronologie systématique du rédacteur, qui va partager la journée de la passion en quatre parties, comme il a partagé la nuit précédente. Le jugement

pas. [24] Et ils le crucifièrent. Et ils partagèrent ses vêtements, tirant au sort ce que chacun en

a eu lieu dans le premier quart; au second se rattache le crucifiement.

La présentation du vin aromatisé pourrait être la première forme sous laquelle on a indiqué l'accomplissement du psaume LXIX (v. 22) : « Ils m'ont donné du fiel en nourriture, et ils ont abreuvé de vinaigre ma soif. » Le refus du Christ a pu être suggéré par le même psaume (v. 11). D'ailleurs, si l'on en croit la tradition rabbinique, les femmes de la haute société hiérosolymitaine avaient coutume de préparer pour les condamnés à mort un breuvage assoupissant qu'elles apportaient elles-mêmes. C'est ce breuvage qui, selon Marc, aurait été présenté à Jésus. Certains commentateurs observent que la myrrhe dans le vin ne fait que l'adoucir et perd ses propriétés narcotiques. L'évangéliste a pu parler de vin mêlé de myrrhe parce que les Romains connaissaient cette préparation. Quoi qu'il en soit de la myrrhe et de son efficacité, une petite quantité de vin généreux suffisait pour jeter un homme épuisé dans un état de torpeur à moitié inconsciente. Jésus aurait refusé ce soulagement.

Pour le crucifiement, on commençait d'ordinaire par planter la croix, qui n'était pas très haute, puis on hissait le supplicié, dont on clouait les mains et les pieds. Les pieds étaient cloués l'un près de l'autre, non l'un sur l'autre. On dépouillait les crucifiés de tous leurs vêtements. Le linge autour des

aurait. [25] Et il était la troisième heure quand ils le crucifièrent.

[26] Et l'inscription (portant le sujet) de sa con-

reins est attesté par l'Évangile de Nicodème, autorité nulle, et qui se fonde probablement sur les représentations figurées, où l'on ne conçoit même pas que ce linge ait pu manquer. Saint Athanase, saint Ambroise, saint Augustin pensent que le Christ a été dépouillé de tout vêtement. Comme le supplice de la croix n'a été aboli que par Constantin, l'opinion du premier de ces Pères doit s'appuyer sur une connaissance réelle de l'usage et non seulement sur la comparaison qui a été souvent faite entre le Christ en croix et Adam au paradis terrestre. Les vêtements du supplicié revenaient aux exécuteurs. Mais c'est incontestablement comme réalisant une prophétie, et d'après cette prophétie même (Ps. XXII, 19, Septante : Ils se sont partagé mes vêtements, ils ont tiré au sort mes habits), que le trait est rapporté dans les Évangiles, et déjà dans Marc, bien que l'évangéliste ne cite pas le texte. On nous laisse ignorer beaucoup de choses plus importantes, et l'incident ne méritait pas d'être raconté pour lui-même.

L'écriteau de la condamnation avait été rédigé selon l'usage romain. Comme il n'était pas nécessaire que le nom de Jésus y figurât, la formule brève de Marc peut reproduire la teneur exacte de l'inscription. Il est probable que le Christ avait porté la pancarte à son cou pendant le trajet du

damnation était rédigée (en ces termes) : « Le roi des Juifs. »

[27] Et ils crucifièrent avec lui deux voleurs, l'un à sa droite et l'autre à sa gauche. [29] Et les

tribunal au Calvaire, ou bien qu'on l'avait portée devant lui. L'évangéliste ne semble pas considérer l'inscription comme injurieuse à l'égard du crucifié; il y voit ce qu'elle était en effet, un détail légal de l'exécution. Pilate, ayant condamné Jésus comme prétendant à la royauté sur les Juifs, a fait rédiger en conséquence l'écriteau d'infamie. Mais il y avait dans la situation même une terrible ironie que l'inscription traduisait. Marc ne dit pas que l'écriteau fut affiché en haut de la croix; ses lecteurs devaient naturellement le penser.

Deux brigands auraient été exécutés en même temps que le Christ. Si le fait est vrai, on ne saurait dire qu'il y ait eu là une intention malveillante du procurateur. Ces deux hommes, dont la légende a pensé trouver les noms, devaient sans doute être mis à mort ce jour-là. Le texte commun présente en cet endroit un verset (v. 28) qui manque dans les plus anciens témoins : « Et fut accomplie l'Écriture qui dit : « Et il a été compté parmi les malfaiteurs. » La citation est d'Isaïe (VIII, 12), et il est probable que l'évangéliste visait ce passage en écrivant ; mais, comme ces sortes de rapprochements ne sont pas ordinairement indiqués dans les récits de Marc, et que l'omission dans les anciens manuscrits serait inexplicable, le verset aura été interpolé ici

passants l'injuriaient en branlant la tête et disant : « Hé ! toi qui voulais détruire le temple et le rebâtir en trois jours, [30] sauve-toi toi-même, descendant de la croix ! » [31] De même les chefs des prêtres, avec les scribes, se moquaient de

d'après Luc (XXII, 37). Cependant il est possible que le texte prophétique ait suggéré ce trait. Les évangélistes, qui ont dans l'esprit le verset d'Isaïe, regardent le voisinage des deux voleurs et l'association de Jésus à ces misérables comme une ignominie à laquelle viennent se joindre les insultes des assistants et même celles des deux larrons.

La mention des passants donne à supposer que le Golgotha se trouvait près d'un chemin fréquenté. Des gens reprochent à Jésus la parole qu'on a déjà trouvée dans la bouche des témoins chez le grand-prêtre ; mais la parole est ici en sa forme originale (cf. XIV, 58 ; *supr.* p. 429). Une réminiscence du psaume XXII (v. 8) apparaît en ce qui est dit de ces passants qui « branlent la tête » en signe de dérision. Ils rient d'un Messie qui voulait détruire le temple pour le rebâtir en trois jours, et qui se laisse crucifier comme un vulgaire bandit : s'il est le Christ, qu'il le montre en se dérobant au supplice.

Les prêtres et les scribes auraient été là aussi, assistant au supplice et jouissant de leur succès ; s'enfermant dans une sorte de dignité méprisante, ils ne parlent point à Jésus, mais ils se moquent de lui entre eux ; ce Sauveur, disent-ils, ne peut se sauver lui-même. On est un peu étonné de cette allu-

lui entre eux, disant : « Il en a sauvé d'autres ; il ne peut pas se sauver lui-même. [32] Que le Christ, le roi d'Israël, descende maintenant de la croix, pour que nous (le) voyions et que nous croyions ! » Et ceux qui avaient été crucifiés avec lui l'insultaient aussi.

[33] Et quand il fut la sixième heure, il y eut des ténèbres sur la terre entière, jusqu'à la neu-

sion aux miracles du Christ, dont la prédication à Jérusalem paraît n'avoir été accompagnée d'aucun miracle ; ce Christ thaumaturge est celui de l'évangéliste, non celui que les prêtres ont connu. Ils l'appellent « roi d'Israël » en se référant à l'inscription de la croix ; mais le rapport paraît artificiel, et l'ensemble du discours manque d'originalité. Les injures des prêtres doublent celles des passants, auxquelles on dirait qu'elles sont surajoutées ; elles ont été conçues probablement par le même rédacteur que le procès devant Caïphe. D'ailleurs une intervention collective des sanhédristes en pareil lieu est peu vraisemblable.

L'évangéliste remplit avec le miracle des ténèbres le troisième quart de la journée, de midi à trois heures : le tout, miracle et indication de l'heure, est une addition rédactionnelle par rapport à la source du second Évangile. Le rédacteur n'a pas songé à une éclipse de soleil, et une telle éclipse n'aurait pu se produire au temps de la pleine lune. Les ténèbres en question couvrirent « toute la

vième heure. [34] Et à la neuvième heure, Jésus cria à haute voix : *Éloï Éloï lama sabaktani ?*

terre », et non seulement la Palestine; rien de plus arbitraire que de prêter aux Synoptiques l'idée de ténèbres s'arrêtant aux frontières de Judée ou confinées à la banlieue de Jérusalem, ou bien celle d'un assombrissement du jour par la poussière, comme il s'en produit, paraît-il, chaque année à Jérusalem, au commencement d'avril. L'évangéliste a eu la sagesse de ne pas expliquer ni décrire ces ténèbres ; il a ainsi évité l'enfantillage et le ridicule. Il s'agit pour lui d'une impression morale autant que d'un miracle physique; d'un fait significatif, non d'un simple obscurcissement de l'atmosphère. Pouvait-on concevoir le Christ agonisant à la face du soleil ? N'est-ce pas en prévision de cette mort que le prophète Amos (VIII, 9-10) avait écrit : « En ce jour-là, dit le Seigneur, je ferai coucher le soleil à midi, et par un beau jour, je couvrirai la terre de ténèbres, et je changerai votre fête en deuil et vos chants en lamentations..., et je rendrai ce jour triste comme le deuil d'un premier-né, et sa fin comme un jour de douleur. » Le texte d'Amos aura donné forme et expression à un sentiment de la conscience chrétienne.

Vers trois heures de l'après-midi, Jésus poussa un grand cri, et il expira. Épuisé déjà par la flagellation, il avait souffert en silence les douleurs du crucifiement. La perte de sang causée par le percement des mains et des pieds n'était pas mortelle,

ce qui signifie : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » [35] Et quelques-uns des

parce qu'elle s'arrêtait bientôt ; aussi l'agonie d'un crucifié pouvait-elle être fort longue et durer même jusqu'à trois ou quatre jours. « La vraie cause de la mort était la position contre nature du corps, laquelle entraînait un trouble affreux dans la circulation, de terribles maux de tête et de cœur, et enfin la rigidité des membres » (Renan, *Jésus*, 438). Jésus goûta toutes ces horreurs, en attendant le dénouement fatal. La vie se retirait de lui peu à peu. Il mourut, comme meurent tous les hommes, lorsque le désordre introduit dans son organisme brisa le lien de son existence. On sait que sa mort fut prompte ; il semblerait qu'une douleur intense, provoquée par la rupture de quelque organe vital, ait causé le cri que Jésus poussa, et la mort survint aussitôt.

D'après notre évangéliste, le Christ, peu d'instants avant d'expirer, aurait prononcé distinctement et à haute voix les premières paroles du psaume XXII : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Ces paroles sont citées en araméen, puis traduites. La citation araméenne était indispensable pour faire comprendre comment les auditeurs avaient pu confondre le mot « mon Dieu » avec le nom d'Élie (*Éliah*). Cependant, si le mot *Éloï*, dans Marc, qui aime, ainsi qu'on l'a déjà vu, à citer des formules araméennes, signifie bien « mon Dieu », il ne se prête pas si facilement que

assistants, l'entendant, dirent : « Voilà qu'il appelle Élie ! » [36] Et quelqu'un, accourant, et

l'hébreu *Eli* à la confusion avec le nom d'Élie, même en faisant la part de la plaisanterie et du jeu de mots. La méprise volontaire que suppose le narrateur n'a guère pu être imputée par lui aux soldats romains : ce seraient donc des juifs qui l'auraient faite. Est-ce encore un juif qui prend une éponge, la trempe dans du vinaigre, et la présente à Jésus? Mais les soldats, exécuteurs responsables de la sentence prononcée par Pilate, auraient-ils laissé les premiers venus s'approcher ainsi de la croix ? Serait-ce un soldat, touché de compassion, qui, sans avoir compris les paroles de Jésus, et persuadé qu'il a soif, prendrait une éponge et la tremperait dans la *posca*, le breuvage apporté pour lui et ses compagnons, et offrirait à boire au supplicié ? L'homme qui présente l'éponge a l'air de contenir ou de prévenir la résistance d'autres personnes qui l'empêcheraient d'accomplir son acte charitable, et il parle d'Élie comme les Juifs. Soit sincèrement, soit pour entrer à moitié dans la plaisanterie des autres, il manifeste l'intention de soulager le crucifié, pour « voir si Élie viendra le délivrer ». Tout cela est vague et incohérent sous une apparence de précision.

Étant donné que l'évangéliste se reprend (v. 37; cf. v. 34) pour dire que Jésus poussa un grand cri après lequel il expira, on n'hésitera guère à penser que, dans la source de Marc et dans la réalité du

trempant une éponge dans du vinaigre et la mettant au bout d'un roseau, lui présenta à

fait, le crucifié, avant de rendre l'âme, n'a poussé qu'un seul cri non articulé, que la tradition a voulu plus tard interpréter de diverses manières selon l'idée qu'on se faisait du Christ et pour l'édification des croyants. Le doublet de Marc semblerait garanti par le jeu de mots auquel on nous dit que la formule araméenne aurait donné lieu ; mais cette singulière plaisanterie a toute chance de n'être qu'un lien artificiel entre divers éléments d'abord indépendants l'un de l'autre : la parole du psaume, qui est un morceau de prophétie ; la présentation du vinaigre, application de prophétie ; enfin le souvenir d'Élie, précurseur de l'avènement messianique.

Le psaume XXII domine tous les récits évangéliques de la passion. Rien de plus naturel que d'en mettre les premiers mots dans la bouche du Christ expirant. C'était consacrer l'interprétation messianique du psaume tout entier. On dit que Jésus a dû prononcer réellement ces paroles, parce qu'elles expriment un sentiment de désespoir que des chrétiens n'auraient jamais eu l'idée de lui attribuer. Et sans doute Luc et Jean ne les ont point retenues ; mais c'est que leur sens chrétien était plus exigeant que celui de Marc. Ceux qui ont fait prononcer à Jésus les premiers mots du psaume songeaient au caractère messianique de cette prière où David était censé parler au nom du Messie. Ce que le

boire en disant. « Laissez! voyons si Élie viendra le descendre ? » [37] Et Jésus, ayant poussé

psalmiste avait dit pour lui, Jésus avait bien pu, il avait dû le répéter. Il s'était plaint d'être livré à la mort, comme si le Père céleste n'avait pas eu d'autres moyens d'atteindre les fins de sa Providence ; mais cette plainte n'était pas celle d'un révolté ou d'un désespéré, c'était, comme dans le psaume, celle du juste souffrant et assuré quand même de l'amour et de la protection que lui garde jusque dans la mort le Dieu de toute sainteté. Les premiers mots du psaume devaient représenter le morceau entier.

Élie a déjà figuré dans Marc, et le récit de la transfiguration tend à prouver qu'il était venu avant que le Christ souffrît. Le grand thaumaturge de l'Ancien Testament était le précurseur indispensable du Messie. Il ne faut donc pas s'étonner que le souvenir d'Élie ait été rappelé aux chrétiens à propos de la croix. Les Juifs ne pouvaient concevoir un Christ mourant d'un supplice infâme. En admettant que Dieu eût voulu y exposer son Messie, le prophète des derniers temps n'aurait-il pas dû intervenir au moment décisif pour faire reconnaître l'Élu du Seigneur? Le prétendu Messie l'avait attendu en vain. Il avait bien pu crier *Éli! Éli!* comme le racontaient ses disciples en s'autorisant du psaume, Élie n'était pas venu. Le jeu de mots a été fait par des juifs, mais dans les premiers temps du christianisme, pour rétorquer avec ironie l'ar-

un grand cri, expira. [38] Et le voile du temple se déchira en deux, depuis le haut jusqu'en bas.

gument tiré du psaume XXII par les croyants de l'Évangile.

Quant au vinaigre, il fait double emploi avec le vin aromatisé dont il a été parlé plus haut. Le vinaigre n'est pas la *posca*, quoique beaucoup de critiques modernes l'admettent volontiers; il vient du psaume LXIX, où jamais il ne fut question de *posca*. Un premier narrateur a mentionné d'abord le vin aromatisé, d'après une tradition spéciale; un évangéliste subséquent mentionne le vinaigre d'après la tradition commune. En vertu de la combinaison rédactionnelle, la présentation du vinaigre paraît impliquer une sorte de compassion; mais la note dominante de ce trait est la dérision et le mépris, presque la haine, tout comme dans le psaume, et l'on peut bien dire à cause du psaume. C'est pourquoi l'évangéliste ne dit pas que Jésus ait bu le vinaigre. La mention de l'éponge et du roseau ne suffit pas à prouver l'historicité de cette scène: éponge et roseau ont été réclamés pour la présentation du breuvage au crucifié. Ce détail peut avoir été emprunté à des usages connus; l'ensemble de la scène n'en est pas plus historique. Il est évident que les paroles sur Élie, et la présentation du vinaigre ont été conçus indépendamment du miracle des ténèbres. L'évangéliste juxtapose le tout sans s'inquiéter de la façon dont ces choses auraient pu se concilier dans la réalité.

39 Et le centurion, qui se tenait en face de lui,

Un prodige tout particulier se produit dans l'instant où Jésus expire : le voile du temple, c'est-à-dire la tenture qui était suspendue dans le temple devant l'entrée du Saint des saints, et qui le séparait du sanctuaire, se déchire du haut en bas. La mort du Christ nous donne accès auprès de Dieu : telle est l'idée que Paul et après lui l'auteur de l'Épître aux Hébreux se plaisent à développer. Le dernier parle même du voile à l'intérieur duquel entre notre espérance (Hébr., vi, 19-20), du voile à travers lequel Jésus a pénétré, offrant son propre sang et ouvrant aux siens l'accès du tabernacle éternel (Hébr., x, 19-20). Le déchirement du voile sacré a certainement cette signification symbolique dans les Évangiles, et c'est le symbole qui a créé le miracle. Dans Marc, le déchirement du voile coupe la suite naturelle du récit, comme si ce trait avait été surajouté.

Le cri d'admiration du centurion se rattache, en effet, quoique de façon assez gauche, à ce qui a été dit de la mort de Jésus (v. 37). Le centurion romain trouve merveilleux que Jésus « ait expiré ainsi ». La portée de cet « ainsi » échappe au commentateur qui ne prétend pas tout savoir, et peut-être n'est-ce qu'une transition quelconque dont l'évangéliste, faute de mieux, se sert pour amener la parole qui importe, la confession de foi d'un officier païen. Dans la circonstance, mourir en poussant un grand cri doit être un signe de divi-

voyant qu'il avait expiré ainsi, dit : « En vérité, cet homme était Fils de Dieu. »

40 Et il y avait aussi des femmes qui regar-

nité : n'en demandons pas dâvantage. Le cri du centurion est aussi en son genre quelque chose d'extraordinaire, un miracle psychologique, du moins l'évangéliste le laisse entendre, et il ne faut pas vouloir connaître mieux que lui ce que le centurion pensait en proclamant que Jésus était vraiment Fils de Dieu. Dans l'esprit d'un centurion romain, qui ne savait pas ce que les Juifs entendaient par fils de Dieu, ni ce que Jésus avait pu entendre par là, cette profession de foi aurait signifié que Jésus était un être divin, un héros. L'idée n'est pas aussi éloignée qu'on pourrait croire de celle que l'évangéliste prête à ce converti. Le centurion confesse la divinité du Christ au sens où l'évangéliste l'enseigne d'après Paul, et sa déclaration fait pendant à la formule d'introduction (1, 1) : « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu. » Peut-être forma-t-elle, à un moment donné, la conclusion du récit évangélique. En tout cas, cette déclaration représente le témoignage que les Gentils rendent au Christ divin.

*
* *

Ayant raconté la mort de Jésus, l'évangéliste s'avise de signaler la présence de femmes qui auraient suivi le Christ depuis le temps de sa pré-

daient de loin, parmi lesquelles Marie de Magdala, Marie, mère de Jacques le Petit et de José,
41 et Salomé, qui, lorsqu'il était en Galilée, le suivaient et le servaient; et plusieurs autres qui étaient venues avec lui à Jérusalem,

42 Et le soir étant arrivé déjà, — comme c'était

dication galiléenne. Il dit que ces femmes étaient assez nombreuses, et il en désigne trois par leurs noms. Ces figures ne semblent pas avoir eu grande consistance dans la tradition, et leur rôle grandit à mesure que la légende recouvre les souvenirs apostoliques. On dirait que le narrateur n'a point pensé aux femmes comme témoins de la passion, parce qu'il s'agissait de faits publics; il les mentionne maintenant parce qu'il a besoin d'elles pour la découverte du tombeau vide. Cette découverte est liée aux circonstances de la sépulture ; c'est pourquoi il parle des femmes avant la mise au sépulcre ; il rattache, pour l'équilibre général des récits, leur intervention au drame du Calvaire et même à la prédication galiléenne, en rappelant assez inopinément des services que le lecteur des chapitres précédents ne pouvait soupçonner. Il n'entend pas recommander de leur témoignage le détail des incidents qu'il vient de raconter, puisqu'il commence par dire qu'elles étaient loin de la croix. S'il les tient à distance, ce n'est point parce que les soldats ont dû les écarter, mais parce qu'elles n'avaient aucune place dans les récits primitifs.

L'on était arrivé au soir, et l'évangéliste, qui

la préparation, c'est-à-dire la veille du sabbat, — [43] Joseph d'Arimathie, membre distingué du conseil, qui, lui aussi, attendait le royaume de

depuis vingt-quatre heures a si soigneusement indiqué les divisions principales de la nuit et du jour, songe à dire quel était le jour de la semaine. Il construit la mise en scène de la résurrection, qui doit avoir lieu le dimanche matin au lever du soleil : la durée d'un sabbat marquera le séjour du Christ dans la tombe ; Jésus sera mort un vendredi, et l'on est maintenant au vendredi soir. Il semble que cette chronologie ait été construite à reculons, en partant de son terme pour déterminer son commencement, et non sur des souvenirs authentiques et précis. Jamais ni le jour ni l'heure de la résurrection n'ont été historiquement connus. Le jour de la résurrection est le jour de l'assemblée chrétienne, le jour du Seigneur, le jour du Christ ressuscité ; le dimanche pascal n'est que le grand dimanche, l'anniversaire présumé de la résurrection. Il ne paraît nullement impossible que toute la chronologie de Marc, depuis l'arrivée de Jésus à Jérusalem jusqu'au matin de la résurrection, soit fondée sur l'usage de la communauté où vivait l'évangéliste, une sorte de semaine sainte étant déjà instituée, avec commémoration de la mort du Christ le vendredi, et de la résurrection le dimanche qui suivaient la pâque des Juifs. Les indications chronologiques du rédacteur ne semblent même avoir d'intérêt que dans cette hypothèse.

Dieu, vint et osa entrer chez Pilate, et il réclama le corps de Jésus. [44] Et Pilate s'étonnait qu'il fût déjà mort, et, faisant appeler le

Le vendredi était appelé « préparation », parce que l'on y préparait tout ce qui était nécessaire pour la journée du sabbat, où le travail était interrompu; au coucher du soleil, le sabbat commençait. Il était donc urgent d'enlever le corps de Jésus et de lui donner la sépulture. D'après la coutume romaine, le corps du Christ, s'il n'avait été réclamé, serait resté attaché au gibet pour devenir la pâture des oiseaux de proie. Si l'on eût observé la loi juive, on l'eût détaché avant le soir, pour le jeter dans un lieu infâme, destiné à recevoir les cadavres des suppliciés. Il est probable que, même quand les exécutions capitales furent ordonnées par l'autorité romaine, on se conformait à la coutume juive et l'on se débarrassait de ces restes avant la nuit. Mais les parents ou les amis des suppliciés pouvaient obtenir la permission de les enterrer. Selon l'évangéliste, il en aurait été ainsi pour Jésus, mais ce n'est pas une personne de son entourage qui serait allée trouver le procurateur. Les disciples étaient en fuite. Les femmes galiléennes qu'on dit avoir suivi Jésus sur le Golgotha ne pouvaient que gémir sur sa destinée.

Joseph d'Arimathie n'apparaît qu'en cet endroit de la légende évangélique; il ne tient aucune place dans les souvenirs relatifs à l'organisation de la première communauté. On n'a su dire de lui qu'une

centurion, il lui demanda s'il était mort depuis longtemps. [45] Et instruit par le centurion, il fit donner le cadavre à Joseph. [46] Et ayant acheté

chose : c'est le haut personnage et l'homme de bien qui pourvut à l'ensevelissement du Christ. Sa patrie, Arimathie ou Arimathée, serait, dit-on, la ville de Ramathaïm, voisine de Lydda, dont il est question au premier livre des Machabées (XI, 34), et qui aurait été le lieu de naissance du prophète Samuel (I SAM. I, 1). L'évangéliste se borne à dire que Joseph « attendait le règne de Dieu » : on peut, si l'on veut, supposer qu'il avait entendu Jésus, qu'il avait été frappé de son enseignement et que même il avait pensé que ce prophète galiléen pourrait être le Messie promis; il aurait donc suivi avec un intérêt compatissant les péripéties de son jugement et de sa mort. Le narrateur ne se risque pas à dire que Joseph ait eu quelque relation personnelle avec le Christ. C'était un personnage considérable, membre du sanhédrin ; il le faut sans doute, pour la démarche qu'on lui attribue auprès de Pilate. Mais l'évangéliste oublie un peu que, plus haut, le sanhédrin tout entier est censé avoir décidé la mort de Jésus et poursuivi sa condamnation devant le procurateur. La gaucherie des indications rappelle assez l'embarras que l'on constate en d'autres endroits suspects, notamment dans l'affaire de Barabbas.

Ce Joseph aurait eu le courage d'aller trouver Pilate pour lui demander le corps du « roi des

un linceul, et détachant le (corps de Jésus), il l'enveloppa dans le linceul, le déposa dans un

Juifs ». Pilate s'étonne que Jésus soit déjà mort, fait appeler le centurion et s'informe de ce qui en est ; s'étant assuré de la mort, il accorde le cadavre à Joseph. Ces détails attestent chez le narrateur la préoccupation de montrer que la mort du Christ, fait public, avait été de plus dûment constatée par Pilate lui-même, sur le rapport du centurion qui en avait été le témoin officiel. Joseph achète un linceul, une pièce de toile, pour envelopper le corps détaché de la croix. Le Christ sera donc enseveli dans une toile neuve : il convient qu'il en soit ainsi, comme il convenait que l'ânon pris pour le triomphe messianique sur le mont des Oliviers n'eût pas encore été monté. De telles données procèdent d'un sentiment, non d'une tradition. Tout cela d'ailleurs est extrêmement flottant. Il faut un sépulcre pour que Jésus en sorte ressuscité ; mais où était ce sépulcre, et comment il se fait que Joseph en dispose, l'évangéliste n'en sait rien, ou ne songe pas à le dire, et il pense à signaler un trait sans importance, à savoir que le sépulcre était taillé dans la pierre, indication qui n'aurait guère de raison d'être si elle ne correspondait à quelque prophétie (peut-être Is., XXII, 16, ou XXXIII, 16). La circonstance de la pierre roulée ne vient que pour faire ressortir le miracle de la résurrection.

On doit se représenter le sépulcre comme une

sépulcre qui était taillé dans le roc, et fit rouler une pierre sur l'entrée du sépulcre. [47] Et Marie

espèce de chambre souterraine, creusée dans le roc, avec une ouverture à fleur de sol, que l'on fermait au moyen d'une large pierre. D'après Marc, il semblerait que Joseph ait transporté Jésus dans le tombeau libre qui se trouvait le plus rapproché du lieu du crucifiement, sans consulter le propriétaire de ce tombeau. Il n'a pourtant pas l'intention de revenir après le sabbat pour enlever le corps et le placer ailleurs, car les femmes qui l'ont accompagné regardent la sépulture comme définitive. Le Christ ne devant pas rester dans la tombe, l'évangéliste ne s'inquiète pas de la difficulté que cette combinaison soulève. Après avoir mis le corps dans le caveau, Joseph le ferme en faisant rouler la pierre destinée à en couvrir l'orifice. Tout cela est censé s'accomplir à la hâte, parce que le temps presse et qu'il faut finir avant la nuit. C'est ainsi que le Christ aurait été déposé par un étranger dans une tombe d'emprunt.

Deux femmes seulement regardaient faire le pieux Joseph. Elles s'éloignent après lui, ayant bien noté l'endroit du sépulcre et sa disposition soit intérieure soit extérieure. Cette remarque tend à établir la sûreté de la découverte qu'elles feront le surlendemain, quoique, si l'on veut en croire l'évangéliste, elles ne l'aient point racontée. Le rédacteur tient à dire que ce sont les mêmes personnes qui ont vu l'ensevelissement et trouvé le sé-

de Magdala et Marie de José regardaient où on le déposait.

XVI. [1] Et quand le sabbat fut passé, Marie de Magdala, Marie de Jacques et Salomé achetèrent

pulcre sans cadavre : par là, non par l'hypothèse de rédactions superposées, s'explique la mention réitérée des femmes ; mais le narrateur a voulu y introduire quelque variété en les faisant assister toutes à la mort de Jésus, puis deux à sa sépulture, et enfin trois à la découverte du tombeau vide.

Les trois qui ont été désignées nommément parmi celles qui étaient venues au Calvaire achètent, le samedi soir, après le coucher du soleil, des parfums pour embaumer le corps de leur maître. La pensée de la résurrection est donc absente de leur esprit ; elles ne se souviennent pas d'avoir entendu Jésus dire qu'il ressusciterait le troisième jour après sa mort. D'autre part, l'idée d'embaumer un cadavre déjà enseveli et enfermé dans le tombeau depuis deux jours n'est pas très naturelle ; mais il fallait un motif pour amener les femmes au sépulcre. Le lendemain donc, de grand matin, les deux Marie et Salomé sortent pour se rendre au tombeau, et elles y arrivent lorsque le soleil venait seulement de se lever. Elles se préoccupent de la pierre qui ferme le sépulcre, et elles se demandent qui pourrait la détourner pour qu'elles entrent dans la chambre funéraire. A petite distance de la tombe, elles regardent et s'aperçoivent que la pierre n'est

des parfums pour venir l'embaumer. Et de grand matin, le premier jour de la semaine, elles arrivèrent au tombeau, quand le soleil

plus contre l'entrée du caveau, mais à côté. « C'était une pierre énorme », dit l'évangéliste, ce détail lui semblant propre à rehausser la merveille qu'on va constater; car il n'a peut-être pas voulu expliquer rétrospectivement pourquoi les femmes craignaient de ne pouvoir entrer, vu que, dans ce cas, sa remarque eût été mieux placée après les paroles qui exprimaient cette crainte. La pierre est ôtée avant l'arrivée des femmes, parce que le Christ est ressuscité au lever du jour. Elle a été écartée par un miracle de la puissance divine au moment où Jésus est sorti du tombeau, à moins qu'elle n'ait été poussée par l'être céleste que les femmes vont trouver à l'intérieur; en tout cas, il paraît sous-entendu que la pierre devait être détournée pour que Jésus pût sortir. N'objectons pas à l'évangéliste que la pierre, ayant été roulée par Joseph le vendredi soir, aurait bien pu être, sans miracle, déplacée par d'autres avant l'arrivée des femmes.

Celles-ci entrent dans le sépulcre ouvert; elles voient un jeune homme assis à droite, vêtu d'une robe blanche, et sont tout effrayées à son aspect. Le jeune homme ne peut être qu'un ange : son costume (cf. IX, 3; MATTH., XXVIII, 3) et son discours le font connaître assez pour un habitant des cieux. La place qu'il occupe doit être en rapport avec la position présumée du corps de Jésus dans le tombeau, mais

venait de se lever. [3] Et elles se disaient entre elles : « Qui nous ôtera la pierre de l'entrée du sépulcre ? » [4] Et levant les yeux, elles virent

l'indication de la droite a par elle-même une signification ; il ne conviendrait pas qu'un ange apparût à gauche. Le corps aussi avait été déposé à droite, sur une banquette de pierre ou dans une auge creusée dans le roc. Le messager du ciel rassure les femmes par une parole bienveillante, se montre au courant de leurs intentions, leur annonce que Jésus est ressuscité, leur faisant voir qu'il n'y a plus rien à l'endroit où le cadavre avait été mis ; puis il les invite à prévenir Pierre et les autres disciples que le Christ les attend en Galilée, qu'ils le verront là, comme lui-même le leur a prédit. Au lieu de se réjouir, les femmes épouvantées quittent le sépulcre en toute hâte et s'enfuient ; leur frayeur même est si grande qu'elles ne racontent à personne ce qu'elles ont vu.

L'ange, dans son discours, se réfère à une promesse que Jésus aurait faite aux disciples avant de mourir : ce ne peut être que la parole intercalée dans les prédictions du dernier repas (XIV, 28 ; *supr.* p. 407) : « Après ma résurrection, je vous précéderai en Galilée. » Cette annonce a été insérée en vue de préparer le discours de l'ange, tandis que ce discours même a dû préparer le récit d'apparitions galiléennes, ou bien plutôt faire droit à la tradition concernant les apparitions du Christ en Galilée. Ce qui est ici attesté, c'est la tradition apostolique

que la pierre avait été ôtée; car elle était fort grande. 5 Et étant entrées dans le sépulcre, elles virent un jeune homme assis à droite, vêtu

relative à ces apparitions ; mais le message angélique, avec le récit qui l'encadre, n'a pas plus de réalité que la parole du Christ dont il fait valoir l'accomplissement.

Certains critiques admettent que le discours de l'ange et son personnage appartiennent à la catégorie des inventions merveilleuses et qu'ils servent d'ornements légendaires à de simples faits : la découverte du tombeau vide par les femmes, l'apparition ou les apparitions du Christ à Pierre et aux disciples revenus en Galilée. Les femmes auraient quitté la ville sainte avec eux, sans leur communiquer l'étrange découverte qu'elles avaient faite ; lorsqu'elles se décidèrent à parler, la troupe était déjà loin de Jérusalem, peut être arrivée en Galilée ; ce qu'elles racontèrent n'aurait pas manqué d'impressionner les disciples, soit qu'elles aient attendu les apparitions pour dire leur secret, soit qu'elles l'aient fait connaître auparavant.

Ni l'ordonnance du récit évangélique ni son rapport avec certaines données de la tradition primitive n'autorisent cette hypothèse. Pris en lui-même, le récit, bien qu'il soit d'un merveilleux trop facile et que l'idée du silence gardé soit incroyable, ne laisse pas d'être homogène. L'incident de l'ange et son discours font corps avec tout le reste; ils constituent même le point central et culminant du récit,

d'une robe blanche, et elles furent très effrayées.
6 Et il leur dit : « Ne vous effrayez pas. Vous
cherchez Jésus le Nazaréen, qui a été crucifié

où les femmes ne sont pas censées constater d'abor-que le sépulcre est vide, mais entendre l'ange qui leur explique pourquoi il en est ainsi. La fuite éperdue des femmes et leur silence peuvent être des traits invraisemblables, mais ils le sont beaucoup moins eu égard à leur contexte que dans l'hypothèse du tombeau trouvé vide sans apparition angélique, attendu que, dans ce cas, il y aurait place pour de l'étonnement sans frayeur, et nul motif de se taire, tandis que la terreur des femmes s'explique par l'apparition céleste et la nécessité de trouver un motif quelconque à leur silence perpétuel. La meilleure explication de ce silence est celle des critiques qui l'interprètent de la même façon que le silence imposé aux témoins de la transfiguration : l'évangéliste laisse deviner par là que ce qu'il raconte n'appartient pas aux souvenirs primitifs concernant la résurrection de Jésus, et que la foi au Christ ressuscité ne doit rien à la découverte du tombeau vide. Cette découverte apparaît ainsi comme un argument inventé après coup en faveur de la foi depuis longtemps acquise.

Le caractère secondaire du récit tout entier semble résulter de ce que la source de Marc d'où proviennent les seuls renseignements authentiques touchant les circonstances du dernier repas, de l'arrestation, du jugement et de la mort de

Il est ressucité ; il n'est point ici. Voici le lieu où on l'avait déposé. 7 Mais allez dire à ses disciples et à Pierre : « Il vous précède en Galilée ;

Jésus, et même la prophétie de la dispersion des disciples (XIV, 27), prophétie qui est déjà surajoutée à cette source, ne prévoient pas que les apôtres puissent être encore à Jérusalem le surlendemain de la passion. Le récit du tombeau vide les y suppose ; mais on dirait que le rédacteur n'a pas osé aller jusqu'au bout de son hypothèse, puisqu'il ajoute que le message dont les femmes avaient été chargées pour eux n'a pas été transmis. Cet esprit simple reste dominé par la tradition qu'il veut compléter et qu'il corrige maladroitement. S'il a terminé son Évangile, comme il est probable, par la découverte du sépulcre abandonné, c'est qu'il croyait fournir de la résurrection une preuve matérielle et objective, moins discutable que le témoignage personnel de ceux qui disaient avoir vu Jésus ressuscité. La difficulté de cette preuve a été sentie plus tard, et Matthieu a imaginé de faire garder rigoureusement le tombeau. Marc n'a vu que les avantages de sa fiction, peut-être devrait-on dire de sa vision, mais il la propose avec les ménagements exigés par une tradition qui ne la connaissait pas, qui n'avait rien de pareil à dire touchant les circonstances de la sépulture de Jésus, et qui ne faisait naître la foi à la résurrection que chez les apôtres retournés en Galilée. C'est ce qui explique la bizarrerie d'un rendez-vous donné à si grande distance, quand le

là vous le verrez comme il vous l'a dit. » [8] Et sortant du sépulcre, elles s'enfuirent; car elles

Christ ressuscité aurait eu si facile de se montrer sur place à ses disciples. Les évangélistes postérieurs ont remarqué les inconvénients d'une telle combinaison, et il n'est pas malaisé de voir pourquoi les apparitions ont été ramenées bientôt à Jérusalem.

La foi à la résurrection de Jésus a créé la légende de la sépulture et de la découverte du tombeau vide. Elle n'est pas née d'une méprise de gens qui auraient supposé le Christ ressuscité parce que son cadavre avait disparu du lieu où il avait été mis. Paul, comme on sait, rattache la foi de la résurrection aux apparitions du Ressuscité (I Cor, xv,9-8), mais il ignore la découverte du tombeau vide : il serait puéril de supposer qu'il n'en dit rien pour ne pas alléguer un témoignage de femmes. Quant à la sépulture, l'Apôtre dit bien que Jésus a été enseveli, mais il ajoute « selon les Écritures », ce qui ne peut être considéré comme une référence à l'histoire de Joseph d'Arimathie. Paul savait ou croyait savoir que le corps du Crucifié avait été mis en terre, et il trouvait le fait annoncé dans l'Ancien Testament, comme la mort et la résurrection du Christ. Supposons que la coutume ait été de ne pas laisser en place les corps des suppliciés, par égard pour les scrupules juifs à propos des cadavres, et que le corps de Jésus ait été déposé dans une espèce de fosse commune, avec les deux voleurs : Paul aurait

étaient saisies de tremblement et d'épouvante. Et elles ne dirent rien à personne, car elles avaient peur.

[9 Et étant ressuscité le matin, le premier jour

pu dire ce qu'il a dit. Selon toute probabilité, il ignore Joseph d'Arimathie, comme il ignore la découverte du tombeau vide par les femmes galiléennes. Sépulture et découverte sont d'ailleurs inséparables l'une de l'autre; si la découverte est une fiction apologétique, la sépulture n'est qu'un élément de cette légende intéressée.

*
* *

Depuis longtemps l'authenticité des derniers versets de Marc (vv. 9-20) est rejetée par les critiques : cette finale est une addition rédactionnelle, faite après coup, et qui n'est pas due au travail qui a constitué d'abord l'ensemble du livre dans la forme où il nous est parvenu.

Les célèbres manuscrits Vatican et Sinaïtique ne l'ont pas. On rapporte ces manuscrits au IVe siècle, et précisément Eusèbe de Césarée (*Ad Marinum*, q. 1) dit que le second Évangile se termine aux mots : « Car elles craignaient », dans « presque tous les exemplaires », et que la suite se trouve seulement dans quelques-uns. Saint Jérôme (*Ep.* CXX, *ad Hedibiam*) dit la même chose, mais d'après Eusèbe ; encore est-il qu'il n'aurait guère pu affirmer que la finale de Marc manquait dans presque tous les ma-

de la semaine, il apparut d'abord à Marie de

nuscrits grecs, si lui-même n'en avait pas connu un certain nombre où cette finale ne se trouvait pas. Il semble déjà que l'assertion d'Eusèbe ne soit plus en rapport avec l'état réel des manuscrits ecclésiastiques dans la première moitié du IVe siècle; car il n'ose pas se prononcer ouvertement contre l'authenticité de la finale, et il se reprend lui-même en disant que celle-ci manque dans les manuscrits corrects. Un auteur plus ancien lui aura fourni la donnée critique dont il ne se sert qu'avec réserve, et cet auteur ne peut être qu'Origène. Du témoignage d'Eusèbe et du silence des anciens écrivains alexandrins l'on peut inférer que la finale de Marc n'était que peu ou point connue, ou bien qu'elle n'avait guère de crédit en Égypte et en Palestine dans la première moitié du IIIe siècle. La version syriaque récemment découverte au Sinaï l'ignore également, et cette circonstance réduit beaucoup la force de l'argument que l'on tirait naguère des versions syriaques plus récentes, où la finale se trouve. Le silence d'Athanase, Cyrille de Jérusalem, Basile, Grégoire de Nazianze, Cyrille d'Alexandrie, ne laisse pas d'être significatif. Il paraît évident que ni Tertullien ni Cyprien, qui ont longuement écrit sur le baptême et qui auraient eu mainte occasion de citer la finale de Marc, n'ont lu ces versets, lesquels, par conséquent, ont dû manquer d'abord dans l'ancienne Vulgate, comme dans l'ancienne version syriaque.

Magdala, dont il avait chassé sept démons. [10] Et

Il est vrai que Justin paraît les avoir connus; Tatien leur a donné place dans son Diatessaron; Irénée les emploie; ils ont cours dans l'Église latine au IVe siècle, et dans l'Église grecque au Ve. La question se complique par l'existence d'une catégorie de manuscrits qui ont une autre finale (ainsi conçue : « Et elles » — les femmes qui ne dirent rien à personne — « racontèrent promptement à ceux qui étaient avec Pierre ce qui leur avait été prescrit; ensuite Jésus apparut et envoya par eux, de l'orient à l'occident, la sainte et pure prédication du salut éternel »), et qui se trouvent ainsi confirmer la thèse critique d'après laquelle la finale commune aurait été ajoutée pour combler la lacune que Marc, sans aucun récit d'apparition, semblait présenter. Si la finale du texte reçu était primitive, on ne voit pas comment elle aurait pu être supprimée dans les anciens manuscrits, car elle s'accorde beaucoup mieux avec les trois autres Évangiles que ceux-ci ne s'accordent entre eux. Reste l'hypothèse, violente et arbitraire, d'un accident, la chute d'un feuillet dans l'exemplaire archétype des manuscrits orientaux, de l'ancienne version syriaque, de l'ancien texte africain, ou bien l'hypothèse, plus invraisemblable encore et non moins gratuite, d'une bévue occasionnée par quelque annotation relative à la lecture liturgique de l'Évangile. Pour que ces conjectures fussent recevables, il faudrait que l'évidence intrinsèque, l'harmonie de la finale avec

celle-ci alla l'annoncer à ceux qui avaient été

l'Évangile, suppléât au défaut du témoignage extrinsèque, et c'est le contraire qui arrive.

Cette conclusion ne s'adapte pas naturellement au livre qu'elle termine. L'ange avait annoncé aux femmes que Jésus attendait ses disciples en Galilée : l'évangéliste pensait donc que la Galilée avait été le principal théâtre des apparitions ; et non seulement la finale ne parle pas du départ des disciples pour la Galilée, mais elle mentionne une série d'apparitions qui ont eu lieu à Jérusalem, quoique le narrateur s'abstienne de le dire positivement Elle se présente comme un véritable sommaire des apparitions racontées dans la finale de Matthieu, le dernier chapitre de Luc et l'avant-dernier de Jean (l'auteur lisait sans doute le quatrième Évangile sans son appendice, Jean, xxi), avec certaines additions dont il est généralement facile de déterminer la provenance. C'est une sorte de catalogue plutôt qu'un récit ; au lieu d'être, comme le corps du livre, une source pour les autres évangélistes, elle n'est qu'un résumé de ce qu'on lit chez ceux-ci, et d'après leur texte même.

Le début donne l'impression d'une reprise artificielle pour introduire la liste des apparitions, dont la première, l'apparition à Marie de Magdala, est amenée si brusquement que le lecteur perd le fil de la narration. Qu'est-il advenu de ces femmes, parmi lesquelles se trouve Marie de Magdala elle-même, qui étaient venues ensemble au sépulcre,

avec lui, (et) qui étaient dans le deuil et les

et qui sont parties tellement épouvantées qu'elles n'ont rien dit de ce qu'elles avaient vu ? Comment l'évangéliste, qui a déjà nommé plusieurs fois cette Marie, se serait-il avisé qu'on ne la connaissait pas encore et aurait-il fait suivre son nom d'une sorte de notice biographique ? Comprend-on ce qu'ont pu être les apparitions du Christ à Marie de Magdala et aux disciples d'Emmaüs, si l'on ne se reporte aux passages correspondants de Jean et de Luc ? Ne semble-t-il pas évident que le compilateur de la finale avait ces passages sous les yeux en rédigeant son abrégé ? Enfin ne doit-on pas tenir compte de ce que la marche parallèle des trois Évangiles synoptiques s'arrête à la visite des femmes au tombeau ? Il est clair que le rédacteur du premier Évangile n'a rien trouvé dans son exemplaire de Marc après la visite au sépulcre, qu'il n'est plus soutenu par son devancier dans le récit des apparitions, et que le rapport, moins étroit mais réel, qui n'a pas cessé d'exister entre le troisième Évangile et le second, est pareillement rompu en cet endroit. Les arguments intrinsèques se joignent donc aux arguments extrinsèques pour transformer en certitude l'hypothèse d'une addition postérieure à la rédaction de l'Évangile.

Beaucoup répugnent à admettre que l'évangéliste ait pu vouloir faire ce qu'ils appellent un livre inachevé : ils supposent que la finale primitive aurait été de bonne heure supprimée, ou bien que

larmes. [11] Et eux, entendant dire qu'il vivait et

le rédacteur aurait été empêché d'écrire les dernières lignes de son œuvre. Hypothèses gratuites au fond, car elles procèdent de l'idée qu'on s'est faite de ce que doit être un Évangile. Mieux vaudrait regarder de plus près l'Évangile dont il s'agit. L'importance que le rédacteur attache à la découverte du tombeau vide explique fort bien pourquoi il s'arrête sur cette preuve matérielle de la résurrection ; il tient d'autant plus à la faire valoir qu'il l'a probablement créée ou élaborée; lui-même aura pensé donner à sa compilation la meilleure des conclusions, et l'on n'est pas autorisé à en vouloir une autre dont il n'a pas eu l'idée. La forme un peu abrupte de cette conclusion n'a rien d'étonnant pour un livre aussi mal composé que le second Évangile, et de la part d'un écrivain populaire, qui ne se piquait point de littérature. A cet égard, la conclusion du troisième Évangile et celle des Actes, dont le rédacteur a pourtant quelque style, ne sont guère mieux réussies. Peut-être convient-il d'ajouter que l'évangéliste, qui paraît avoir calqué ses derniers récits sur la commémoration rituelle des faits dans la communauté romaine, devait tout naturellement s'arrêter au matin de la résurrection, les manifestations du Christ ressuscité se trouvant en dehors de son cadre.

Ce n'est pas à dire que le second Évangile, et dans sa source fondamentale et dans sa rédaction dernière, ne suppose une tradition ferme sur une

qu'il avait été vu par elle, ne (le) crurent point.

ou plusieurs apparitions galiléennes du Christ ressuscité; que le récit de la pêche miraculeuse dans l'appendice du quatrième Évangile ne soit un débris de cette tradition; que cette tradition n'ait pu être couchée par écrit dans la source même de Marc, où elle pouvait se rattacher directement au récit de la passion. Le rédacteur de l'Évangile, introduisant après la passion son récit de l'ensevelissement, n'aura pas jugé à propos, pour les raisons qui viennent d'être indiquées, de raconter les apparitions. Il s'épargnait ainsi la peine de combiner l'histoire du tombeau vide avec les données antérieures. Cette tâche était réservée aux évangélistes plus récents. L'ancien récit des apparitions se sera perdu, avec la source de Marc, comme s'est perdu le recueil des discours du Christ, les Évangiles canoniques et les Actes ayant supplanté ces documents primitifs, qui désormais semblaient des témoins insuffisants, si tant est qu'ils ne fussent point gênants.

Le rédacteur de la finale apocryphe admet que Jésus ressuscita le dimanche matin. Il dit, d'après Jean (xx, 11-18), que le Christ « apparut d'abord à Marie de Magdala ». A ce propos, l'on apprend que Jésus avait chassé de cette femme sept démons. La mention des sept démons expulsés est empruntée à Luc (viii, 2). Bien que les circonstances de l'apparition ne soient pas décrites, il s'agit évidemment de la scène qu'on trouve exposée tout au long dans

12 Et après cela, il apparut sous une autre

le quatrième Évangile ; seulement Jean n'a conduit au tombeau que Marie de Magdala. Marie va faire part de sa vision « à ceux qui avaient été avec lui », c'est-à-dire aux disciples de Jésus. Dans le corps de l'Évangile, ceux qui sont avec Jésus sont les apôtres ; ici l'acception est plus large, puisqu'il sera plus loin question des Onze, et que les « deux d'entre eux » dont on va parler ne sont pas deux apôtres. L'auteur se place donc au point de vue du troisième Évangile (cf. Luc, xxiv, 33), qui réunit à Jérusalem tous les disciples de Jésus pour la passion, la résurrection et l'ascension. Les disciples, dit-il, « étaient dans le deuil et les larmes » : trait qui se rencontre par deux fois dans l'Évangile apocryphe de Pierre. Personne ne veut croire ce que Marie raconte. Il en sera de même après la seconde apparition ; et dans la troisième, Jésus reprochera aux apôtres leur incrédulité. Aucun évangéliste n'a signalé avec tant d'emphase le doute des disciples. L'insistance que l'on met ici à faire ressortir leur incrédulité provisoire ne sert, vu l'étroitesse du cadre, qu'à donner plus de force à l'argument qu'on veut tirer de leur foi ultérieure, fondée sur une expérience directe.

« Et après cela », — Marc n'a pas un seul « après cela » dans tout l'Évangile. — « après cela », le Christ « apparut sous une autre forme » à deux disciples qui étaient en voyage. Ce sont les disciples d'Emmaüs. L'auteur a retenu certaines

forme à deux d'entre eux qui étaient en chemin,
s'en allant à la campagne. [13] Et ceux-ci vinrent

expressions de Luc, mais, comme il veut couper court, il s'abstient d'indiquer les circonstances et le terme de l'excursion. « La campagne » représente le bourg d'Emmaüs, et « l'autre forme » que prend Jésus est pour expliquer ce que dit Luc touchant l'aveuglement miraculeux des disciples : puisque ceux-ci ne reconnaissaient pas le Christ, c'est qu'il avait pour eux une autre « forme » que celle à laquelle ils étaient accoutumés. Dans le troisième Évangile, les deux disciples, revenant à Jérusalem, trouvent leurs compagnons déjà convaincus de la résurrection par la vision de Pierre. Ici l'on dit, au contraire, que toute la communauté resta incrédule après le récit des deux voyageurs, soit que telle ait été la conclusion primitive du récit dans Luc, soit que l'on ait voulu interpréter ce qui est dit du trouble des disciples dans le troisième Évangile (XXIV, 37), par l'incrédulité de Thomas dans le quatrième.

Le glossateur traite les matériaux traditionnels presque aussi librement que faisaient les évangélistes ; il modifie les combinaisons de ceux-ci parce que son point de vue n'est plus tout à fait le même que le leur. Il a voulu montrer que les disciples n'avaient pas cru à la légère, et que les apôtres notamment n'avaient admis la résurrection du Christ qu'après l'avoir vu tous ensemble. Cette préoccupation est analogue à celle qui apparaît

l'annoncer aux autres, qui ne les (les) crurent pas davantage.

[14] Enfin, il apparut aux Onze, pendant qu'ils étaient à table, et il leur reprocha leur incrédulité et leur endurcissement, parce qu'ils n'avaient

dans le troisième Évangile; mais une autre se manifeste que Luc accuse seulement dans les Actes, celle de prouver par les miracles qu'ont accomplis les prédicateurs de l'Évangile la présence permanente du Christ dans ses fidèles et l'assistance qu'il ne cesse pas de leur donner. Cette dernière idée est indiquée dans Matthieu, mais le commentaire qu'on en fait ici vient d'autres sources que le premier Évangile.

« En dernier lieu », le Christ apparut aux Onze. Indication chronologique aussi vague que pour l'apparition précédente. L'auteur adopte le cadre de Luc; mais, pour ne pas contredire les autres évangélistes, il emploie des formules sans précision : « Ensuite », « Enfin ». La circonstance du repas peut avoir été déduite de Luc (XXIV, 41-43), ou bien empruntée à la tradition commune; la mention des Onze et l'ordre de prêcher dans tout l'univers viennent de Matthieu. Le reproche d'incrédulité a été préparé dans les deux notices précédentes. Mais on ne peut se dissimuler que la mission des apôtres (v. 15) est peu logiquement introduite.

Saint Jérôme (*C. Pelag.*, II, 15) a connu, dans certains manuscrits grecs, un texte plus complet

pas cru ceux qui l'avaient vu ressuscité. [15] Et il leur dit : « Allez par tout le monde prêcher l'Évangile à toute créature. [16] Quiconque croira

que le nôtre, où on lisait, après la mention du blâme (v. 14) : « Et ceux-ci s'excusaient, disant : « Ce siècle d'iniquité et d'incrédulité est au pouvoir de Satan, qui empêche par les esprits impurs que la vérité et la puissance de Dieu ne soient comprises. Révèle donc dès maintenant ta justice. » Et saint Jérôme n'a cité qu'une partie de ce qu'il avait trouvé. Un manuscrit grec des Évangiles, du ve ou vi^e siècle, récemment découvert (voir Gregory, *Das Freer-Logion*, Leipzig, 1908), contient le passage ci-dessus avec cette suite naturelle : « Ainsi parlèrent-ils au Christ, et le Christ leur répondit : « Le terme des années de la puissance de Satan est accompli ; mais d'autres choses terribles approchent. J'ai été livré à la mort pour ceux qui ont péché, afin qu'ils obtiennent la gloire, qui est au ciel, spirituelle et incorruptible, de la justice. Mais (vous) (v. 16) allant dans le monde entier, prêchez », etc. L'on rejoint ainsi le texte ordinaire, et il est clair que la mission des apôtres est mieux amenée.

Les « choses terribles » qui sont proches expliquent le retardement de la parousie, que les apôtres voudraient immédiate. La réponse du Christ à leur invitation fait valoir deux idées qui se sont rencontrées déjà dans le discours sur la fin du monde : avant la consommation des choses, il y aura beaucoup de calamités ; il faut aussi que l'Évangile soit

et sera baptisé sera sauvé ; et celui qui ne croira
pas sera condamné. [17] Et voici les miracles qui
accompagneront ceux qui auront cru : en mon

prêché dans tout l'univers. La coordination de ces deux idées à la parousie fait l'unité de la réponse et le rapport intime de celle-ci avec le discours des disciples. Le rapport peut sembler moins étroit avec ce qui précède, le discours des disciples n'étant pas une excuse de leur incrédulité. Mais il ne faut pas se hâter d'en conclure que tout le passage est une glose rapportée après coup dans la finale apocryphe. Ce que disent ici les Onze correspond à ce qu'on leur fait dire au début des Actes (I, 6) sur le prochain avènement messianique ; de même la réponse de Jésus dans les Actes est parallèle à ce qu'on vient de lire. « L'excuse » des disciples n'est qu'une transition littéraire qui peut dissimuler quelque omission, par exemple celle d'une parole analogue à la promesse du Saint-Esprit (Act., I, 4-5) ; puisque le compilateur puise maintenant à une autre source, il n'est pas étonnant que la suture soit artificielle. Il est bien risqué aussi de supposer que ce complément de la finale aurait été interpolé ultérieurement dans quelques manuscrits d'après la source même où la finale apocryphe aurait été prise ; car cette finale ne semble pas avoir été empruntée à une source unique. La finale aurait pu être rédigée d'abord telle que la donne le nouveau manuscrit, puis allégée pour la conformité avec les autres Évangiles.

ils chasseront les démons ; ils parleront de nouvelles langues ; [18] ils saisiront des serpents, et s'ils boivent quelque chose de mortel, cela ne

L'ordre de prêcher partout, les considérations sur la foi et le baptême semblent être une paraphrase de Matthieu. Au lieu de dire simplement : « Instruisez toutes les nations », l'auteur explique : « Allez dans tout l'univers, prêchez l'Évangile à toute créature », c'est-à-dire à tous les hommes. Il remplace l'ordre de baptiser par des réflexions sur la nécessité du baptême pour le salut et, sur la nécessité de la foi pour recevoir le baptême : celui qui, ayant cru, recevra le baptême, sera sauvé dans le grand jugement qui accompagnera la parousie ; celui qui, refusant de croire, refusera en même temps le baptême, sera condamné lorsque viendra le jugement.

C'est sous la forme d'une énumération où se reconnaissent tous les prodiges racontés dans les Actes qu'est reproduite la promesse de perpétuelle assistance que Jésus fait aux apôtres dans Matthieu (XXVIII, 20). Les croyants chasseront les démons au nom de Jésus (cf. ACT., XVI, 18; XIX, 11-16). Ils parleront de « nouvelles langues », c'est-à-dire des langues à eux inconnues, autres que leur langue maternelle : l'auteur comprend le don des langues comme Luc l'a imaginé dans les Actes (II, 1-11) pour le miracle de la Pentecôte, non comme Paul l'a décrit dans la première Épître aux Corinthiens. « Ils prendront des serpents » avec leurs mains et ne craindront

leur fera point de mal ; ils imposeront les mains aux malades, et ceux-ci seront guéris. »

19 Le Seigneur, après leur avoir ainsi parlé,

pas les morsures (cf. Act., xxviii, 1-6) ; ils pourront même boire du poison sans en éprouver le moindre mal. Ici le compilateur doit avoir en vue l'histoire de Joseph Barsabas telle que Papias la racontait (Eusèbe, *Hist. eccl.*, iii, 39), ou quelque trait semblable. Quant aux guérisons de malades, on en trouve plusieurs dans les Actes (iii, 1-10 ; v, 12 ; xix, 11-12), et spécialement par l'imposition des mains.

L'entrevue de Jésus avec ses disciples est d'ailleurs un fait mal déterminé, qui n'a pas une conclusion définie. Pour ne pas sortir de son cadre, l'auteur dit que « le Seigneur, après avoir parlé à ses disciples », c'est-à-dire après leur avoir tenu le discours qui vient d'être rapporté, « a été enlevé au ciel »; mais, bien qu'il tire cette indication des Actes, il ne s'arrête pas à décrire l'ascension ; il en parle seulement comme du fait qui garantit l'entrée de Jésus dans la gloire céleste où « il s'est assis à la droite de Dieu ». Ce dernier trait n'a rien de commun avec l'histoire évangélique : c'est l'état du Christ immortel. De même les disciples s'en vont, mais leur point de départ n'est pas précisément l'endroit d'où le Christ est monté au ciel, et ils ne s'en retournent pas chez eux : ils s'en vont prêcher partout, selon que Jésus le leur a commandé ; le Seigneur, de son côté, tient sa promesse

fut enlevé au ciel, et il s'est assis à la droite de Dieu.[20] Et eux s'en allèrent prêcher partout, le

en soutenant leur prédication par toutes sortes de prodiges. Les données de Luc, touchant l'ascension visible du Christ et la conduite des disciples en cette circonstance, se transforment, pour ainsi dire, et s'idéalisent pour s'adapter à la conception grandiose qui est exprimée à la fin du premier Évangile.

Il y a quelques années, l'on a trouvé dans un manuscrit arménien du xe siècle une note critique où la finale du second Évangile est attribuée à un certain Ariston (F.-C. Conybeare, *Expositor*, oct. 1893, pp. 241-254; déc. 1895, pp. 401-421), en qui l'on a voulu reconnaître Aristion, le disciple du Seigneur, dont parle Papias d'Hiérapolis. Cette notice, bien qu'admise par plusieurs critiques, semble fort sujette à caution : hypothèse tardive plutôt que tradition ferme. La finale apocryphe ne représente pas les souvenirs personnels d'un homme apostolique, mais le travail d'un compilateur sur les Évangiles déjà écrits et sur les Actes des Apôtres. Ce travail est à placer dans la première moitié du second siècle, sans doute un peu avant l'an 150 ; et s'il était permis de risquer une hypothèse en un sujet aussi obscur, on pourrait conjecturer que l'ancien Évangile romain de Marc a été ainsi complété pour s'accorder avec les trois autres, tels qu'ils étaient alors employés dans les Églises d'Asie, comme le quatrième Évangile, vers le même temps,

Seigneur les assistant et confirmant la parole par les miracles qui l'accompagnaient.]

fut revu et complété (notamment par l'addition du chapitre XXI) pour s'accorder avec la tradition romaine et se faire accepter définitivement à Rome.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

I. — Contenu de l'Évangile 2
II. — Analyse de la rédaction 13
III. — Son caractère 29
IV. — L'attribution traditionnelle 44

COMMENTAIRE

I. — Le baptême de Jésus (I, 1-3, 4-8, 9-11) 55
II. — La tentation du Christ (I, 12-13) 62
III. — Les premiers disciples (I, 14-15, 16-20) .. 65
IV. — Le démoniaque de Capharnaüm (I, 21-28) . 70
V. — Miracles de guérison (I, 29-31, 32-34, 35-39) . 74
VI. — Le lépreux (I, 40-45) 78
VII. — Le paralytique (II, 1-12) 82
VIII. — Lévi. Les publicains (II, 13-17) 90
IX. — Le jeûne (II, 18-22) 93
X. — Le sabbat. Les épis arrachés (II, 23-24) ... 100
XI. — Le sabbat. L'homme à la main desséchée (III, 1-6) 104
XII. — Au bord du lac. Les Douze (III, 7-12, 13-19) . 108
XIII. — Les parents de Jésus. Beelzéboul (III, 20-21, 22-30, 31-35) 112
XIV. — Les paraboles (III, 1-34) 121
XV. — La tempête apaisée (IV, 35-41) 146
XVI. — Le démoniaque de Gérasa (V, 1-20) 150
XVII. — La fille de Jaïr. L'hémorroïsse (V, 21-43) ... 159
XVIII. — A Nazareth (VI, 1-6) 167
XIX. — La mission des Douze (VI, 7-13) 172

XX. — La mort de Jean-Baptiste (VI, 13-29) 177
XXI. — La multiplication des pains (VI, 30-44) 188
XXII. — Jésus marche sur la mer (VI, 45-52) 197
XXIII. — A Gennésareth (VI, 53-56) 202
XXIV. — L'ablution des mains (VII, 1-23) 203
XXV. — La Cananéenne (VII, 24-30) 215
XXVI. — Le sourd-muet (VII, 31-37) 219
XXVII. — La seconde multiplication des pains (VIII, 1-10) 224
XXVIII. — Les signes. Le levain des pharisiens (VIII, 11-13, 14-21) 228
XXIX. — L'aveugle de Bethsaïde (VIII, 22-26) 235
XXX. — Le Christ. L'avenir du Fils de l'homme. Le renoncement (VIII, 27-30, 31-33, 34-38; IX, 1) 238
XXXI. — La transfiguration de Jésus (IX, 2-8, 9-10, 11-13) 353
XXXII. — L'épileptique (IX, 14-29) 264
XXXIII. — L'avenir du Fils de l'homme. Leçons aux Douze (IX, 30-32, 33-37, 38-41, 42-49, 50) . 274
XXXIV. — Départ pour la Judée. Le divorce (X, 1, 2-12) 287
XXXV. — Les petits enfants (X, 13-16) 292
XXXVI. — Les richesses. La récompense du renoncement (X, 17-27, 28-31) 293
XXXVII. — L'avenir du Fils de l'homme. Les fils de Zébédée. La loi du service (X, 32-36, 35-40, 41-45) 302
XXXVIII. — L'aveugle de Jéricho (X, 46-52) 311
XXXIX. — Le triomphe au mont des Oliviers (XI, 1-10, 11) 315
XL. — Le figuier desséché. Les vendeurs du temple. La foi (XI, 12-14, 15-17, 18-19, 20-25) 321
XLI. — La question des prêtres (XI, 27-33) 331
XLII. — Les Vignerons meurtriers (XII, 1-12) 334
XLIII. — Le tribut de César (XII, 13-17) 345
XLIV. — La résurrection des morts (XII, 18-27) 348
XLV. — Le grand commandement (XII, 28-34) 354
XLVI. — Le Christ fils de David? (XII, 35-37) 357
XLVII. — Contre les pharisiens (XII, 38-40) 360
XLVIII. — Le liard de la veuve (XII, 41-44) 362
XLIX. — La ruine du temple. La fin du monde et le grand avénement (XIII, 1-2, 3-37) 364

L. — Le complot des prêtres. Le repas de l'onction. Judas (XIV, 1-2, 3-9, 10-11)..... 386
LI. — Le dernier repas. Préparatifs. Le traître L'eucharistie (XIV, 12-16, 17-21, 22-25)... 395
LII. — A Gethsémani. Prévisions. La prière de Jésus. L'arrestation (XIV, 26-31, 32-42, 43-52)..... 406
LIII. — Chez le grand-prêtre. Le procès. (XIV, 53, 54, 55-65)..... 425
LIV. — Le reniement de Pierre (XVI, 66-72)..... 437
LV. — Devant Pilate (XV, 1-15, 16-20)..... 442
LVI. — Au Golgotha (XV, 21-39)..... 456
LVII. — La sépulture. Le tombeau vide (XV, 40-41, 42-47 : XVI, 1-8)..... 471
LVIII. — La finale surajoutée (XVI, 19-20)..... 485

3119. — TOURS. IMPRIMERIE E. ARRAULT ET Cie.

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

DEC 1 1985
23 JUIN 1986
APR 21 1987
APR 06 1987
MAR 24 1991
24 MARS 1991
MAR 27 2001
28 MARS 2001
DEC 06 2001
DEC 17 2001
DEC 18 2001
DEC 02 2003
UOFEV 15 2010
2010
UOMAR 15 2010

a39003 001731743b

BS 2585.3 .L62 1912
LOISY, ALFRED FIRMIN
EVANGILE SELON MARC